ZNAK

MIESIĘCZNIK

OŚWIADCZENIE EPISKOPATU • **ANTONI GOŁUBIEW:** TYSIĄCLECIE • **O. JAN WIERUSZ-KOWALSKI:** ROMANO GUARDINI • **X. WINCENTY GRANAT:** NATURA A ŁASKA • **STEFANIA SKWARCZYŃSKA:** „LITERATURA KATOLICKA" JAKO TERMIN W NAUCE O LITERATURZE • **ROMANO GUARDINI:** SYN CZŁOWIECZY

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK V • MAJ—CZERWIEC • 1950

24

REDAGUJE ZESPÓŁ

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI:

Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:

codziennie od 11—12 z wyjątkiem sobót

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU 150 ZŁ

Prenumerata kwartalna (za 3 numery płatne z góry) 420 zł

KONTO W PKO NR IV-1171/114

M—1—19896

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK V MAJ 1950 NR 3 (24)

KOŚCIÓŁ JEST ZA POKOJEM

Ogłoszone zostało następujące oświadczenie złożone przez Ks. Choromańskiego w imieniu Episkopatu Polski:

DO APELU SZTOKHOLMSKIEGO, JAKO WSPÓŁCZYNNIKA POKOJOWEGO ZAŁATWIANIA SPRAW MIĘDZYNARODOWYCH, EPISKOPAT USTOSUNKOWUJE SIĘ POZYTYWNIE I BĘDZIE POPIERAŁ AKCJĘ POKOJOWĄ ZAPOCZĄTKOWANĄ ZBIERANIEM PODPISÓW POD APELEM.

ENERGIA ATOMOWA, TO NAJWIĘKSZE ODKRYCIE GENIUSZU LUDZKIEGO, WINNA SIĘ PRZYCZYNIĆ DO USZCZĘŚLIWIENIA LUDZKOŚCI, A NIE DO JEJ ZAGŁADY.

Deklaracja ta w sposób zasadniczy wyjaśnia stanowisko Kościoła Katolickiego w Polsce wobec akcji obrony pokoju. Jak wiadomo w Porozumieniu podpisanym przez przedstawicieli Rządu R. P. i Episkopatu Polski znalazł się punkt ustalający, że Episkopat poprze walkę prowadzoną obecnie o zachowanie pokoju. Zagadnienie nie było jednak bliżej sprecyzowane i nie wiadomo było, czy Księża Biskupi polscy zechcą się dołączyć do akcji ogólno-światowej, rozwijanej w związku z apelem sztokholmskim czy też szukać będą innych jakichś odrębnych form działania, któreby sprawie pokoju służyć miały. Otóż dekla-

racja Sekretarza Episkopatu Polski X. Biskupa Choromańskiego sprawę tę rozstrzyga. Księża Biskupi polscy wyrażają wolę poparcia akcji sztokholmskiej.

Warto przypomnieć sobie sens apelu sztokholmskiego.

Jak wiadomo, istotę rzeczy stanowią tutaj dwa zagadnienia:

1) potępienie wszelkiej wojny agresywnej,
2) postulat zakazu broni atomowej i uznanie za ludobójców tych ludzi władzę sprawujących, którzyby pierwsi zastosowali tego rodzaju broń niszczycielską.

Aprobując więc apel sztokholmski Episkopat nie włączył się w żadną — jakby się zdawać mogło — akcję polityczną. Oba wymienione wyżej postulaty są same przez się zrozumiałe ze stanowiska etyki chrześcijańskiej. Za sztokholmskim apelem pokoju opowiadają się ludzie różnych obozów i ideologii. Kościół nie może wchodzić w ich intencje, a tylko merytorycznie ocenia treść wysuniętych postulatów. Otóż postulaty te są dobre i słuszne.

Wszelka wojna jest nieszczęściem i klęską ludzkości. Kościół dopuszcza jedynie wojny obronne dla ochrony podstawowych wartości ludzkich. Wynika stąd oczywiście wyrok potępienia w stosunku do każdej wojny agresywnej.

Dopóki zaś widmo wojny nie może być całkowicie ze świata wyeliminowane, sprawą wielkiej wagi jest ograniczenie sposobów jej prowadzenia, tak by warunki wojenne stały się możliwie najbardziej humanitarne i aby jak najmniej dóbr cywilizacyjnych i kulturalnych padło ofiarą zniszczenia. Wiadomo zaś dobrze, jakiego rodzaju bronią jest bomba atomowa. Jest to środek masowego niszczenia, którego pastwą padają przede wszystkim masy bezbronnej ludności cywilnej oraz pokojowe wytwory pracy ludzkiej. Dlatego postulat zakazu broni atomowej jest postulatem etycznym.

Deklaracja Sekretarza Episkopatu Polski jest cennym dokumentem historycznym. Stwierdza ona, że Episkopat Polski opowiada się jasno i niedwuznacznie po stronie pokoju. Odbiera to podstawę wszelkim twierdzeniom, jakoby czynniki miarodajne katolicyzmu polskiego sympatyzować miały z akcją podżegaczy wojennych i jakoby spekulować miano na trzecią wojnę światową. Dokument przez nas omawiany ma sens jednoznaczny. Kościół chce pokoju i wolę jego precyzuje w sposób historycznie konkretny.

ANTONI GOŁUBIEW

TYSIĄCLECIE

Zbliża się tysiąclecie państwa polskiego. Jako datę obchodzenia uroczystości obrano rok 1960. Jest to data konwencjonalna. Początki bowiem istnienia państwa polskiego są napewno dużo wcześniejsze, a mamy powody przypuszczać, że również panowanie Mieszka I rozpoczęło się przed rokiem 960. Pierwsza ściśle datowana wzmianka źródłowa o państwie Mieszka odnosi się do awanturniczej wyprawy Wichmana w r. 963 — słusznie jednak nie wzięto tej daty pod uwagę przy ustalaniu rocznicy tysiąclecia; była to bowiem data przy padkowa i — ostatecznie — również konwencjonalna.

Na obchód tysiąclecia czekamy z niecierpliwością i w uroczystym nastroju. To, co się działo przed lat tysiącem nad Wisłą i Odrą było decydujące dla nas — ludzi tak odmiennych, tak różnych, stojących przed tak innymi, nowymi problenami. Czy jednak jesteśmy na prawdę aż tak bardzo odmienni? Czy problemy i czekające nas zadania tak bez reszty są różne od owych z przed dziesięciu wieków? Czyż nie czujemy ścisłej łączności z prapoczątkami, od których odeszliśmy bardzo daleko w tysiącletnim pochodzie? W każdym bądź razie czasy przed lat tysiącem były decydujące zarówno dla samego naszego istnienia, jak i dla zasadniczych linii rozwojowych naszych dziejów. Cóż dziwnego, że czekamy na wielką rocznicę również z pewnym lękiem — lękiem przed wielkim rachunkiem sumienia, jaki ten „jubileusz" państwa polskiego zmusza nas zrobić. Właśnie dziś — na progu drugiego tysiąclecia.

Bo każdy koniec jest zarazem początkiem, każde zamknięcie jednego okresu otwiera okres nowy, każde spojrzenie wstecz winno się łączyć ze spojrzeniem w przyszłość. Jeżeli myślą wracamy w owe odległe czasy początków, czynimy to nie tylko ze względu na bezinteresowną ciekawość poznawczą. Chcemy lepiej zrozumieć współczesność, zrozumieć siebie, zrozumieć stałość i zmienność procesu historycznego, choć w najogólniejszych zarysach przebić wzrokiem mgłę zasłaniającą przyszłość.

Lecz jeśli przeszłość ma spełnić wobec dzisiejszości i przyszłości swe zadanie, jeśli ma dawać nam umiejętność odróżniania tego, co istotne i trwałe, od tego, co jest przemijające i zmienne, musi być ta przeszłość poznana uczciwie i bez uprzedzeń — w tym kształcie i treści, w jakich się naprawdę formowała. Nie wolno „poprawiać" historii.

Nic dziwnego, że nauka polska bardzo skrupulatnie przygotowuje się do tego „jubileuszu". Przygotowuje się po swojemu — bada, zestawia, wyciąga wnioski, wydaje, planuje. W tej wielkiej pracy przygotowawczej prym trzymają prehistorycy. Kopią zaciekle — w Gnieźnie, w Lednicy, w dziesiątkach innych miejscowości. W zrozumieniu wagi tych badań państwo przyznało duże kredyty i prehistorycy poczuli się wreszcie na siodle. Wobec nikłości źródeł pisanych, które by nam potrafiły odmalować obraz Polski przed lat tysiącem, źródła archeologiczne posiadają specjalną wartość — robią na raz ogromną karierę, zwłaszcza, że nie tylko uczeni interesują się wykopanymi skorupami garnków, półzbutwiałymi belkami dawnych grodów, ułamkami włóczni, przedhistorycznymi śmietniskami, w których prehistoryk grzebie z żarzącymi się w zapale oczyma. Już dziś wyniki tych badań wróżą nielada rewelacje naukowe i przewrót w niejednym pojęciu mocno ugruntowanym zarówno w nauce, jak i w umysłach laików. Toteż trzeba się szczerze cieszyć, że do obchodzenia rocznicy tysiąclecia zabrano się u nas nie w grudniu, czy listopadzie 1959 roku. Wówczas bowiem groziłby nam zalew jubileuszowych frazesów, banału, płytkich sądów i powierzchownych uogólnień — jednym słowem groziłby nam zalew blagi.

Powinniśmy jednak pamiętać, że czeka nas inna jeszcze rocznica — równie czcigodna — rocznica tysiąclecia chrztu. Dzieli nas od niej zaledwie lat szesnaście. Jest to data także

poniekąd symboliczna i konwencjonalna, w roku bowiem 966 ochrzcił się nie cały naród, lecz książę Mieszko z najbliższym otoczeniem. Chrystianizacja Polski trwała czas dłuższy, a w pełni nie została dotąd zakończona. Mimo to data 966 r. jest istotnie, realnie datą przełomową, gdyż jest datą powzięcia decyzji przez najważniejszy czynnik w państwie, skierowujący dzieje narodu w zdecydowanie określonym kierunku. I znów, obchód tysiąclecia chrztu Polski nie może być banalnym obchodem z pustymi frazesami, lecz powinien być spojrzeniem wstecz, rachunkiem sumienia, oceną tysiącletniego dorobku i wytyczeniem dróg dla przyszłości. Powinien być wyrazem poważnego i odpowiedzialnego badania naukowego — a jeśli ma nim być, bynajmniej nie za wcześnie jest o nim myśleć.

Obchód tysiąclecia zwraca naszą myśl nie tylko ku owej przełomowej dacie roku 966, lecz każe nam myśleć o tysiącu lat chrześcijaństwa w Polsce. A jest to prawdziwy paradoks: o temacie tym wiemy bardzo niewiele. Na mapie ubiegającego tysiąclecia istnieją ogromne plamy białe, zagadnienia nietknięte przez naukę, albo ledwie naszkicowane; do dziś dnia pokutują liczne błędne pojęcia, na które godzimy się z dziwnie lekkim sercem, których zaś zupełnie nie próbujemy wyjaśnić.

Wydaje mi się, że dla godnego uczczenia tysiąclecia chrześcijaństwa należałoby przede wszystkim choćby w zarysie opracować historię Kościoła w Polsce. A historia Kościoła to nie tylko historia instytucji kościelnych — takie tradycyjne ujęcie nie wystarcza dzisiejszemu rozumieniu badań historycznych. Historia Kościoła to przede wszystkim **historia wiary.** Musimy zdać sobie sprawę — a tego nie wiemy niemal wcale — jak wiara chrześcijańska przenikała w społeczeństwo, jakim ulegała fluktuacjom, jakie zdarzały się deformacje w wierzeniach, na jakie napotykała ona opory i co z jej prawd było najbardziej żywe w ciągu tysiąca lat. Pytań możnaby stawiać bez liku. Jak głęboko w psychikę polską wniknął obiektywizm i uniwersalizm chrześcijański — na jakie opory ów *sensus catholicus* napotykał w naszym narodowym charakterze? W jaki sposób przenikało w naród pojęcie miłości chrześcijańskiej i jak się sublimowało i udoskonalało, względnie jakim ulegało degeneracjom? W jaki sposób rozwijał się kult Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i Świętych? Jak się w poszczególnych epokach kształtowała moralność chrześcijańska, jakie wady i cnoty były specjalnie zwalczane i propa-

gowane oraz jaki wpływ miało chrześcijaństwo na poziom moralny narodu (pod tym kątem widzenia należałoby rozpatrzeć również postacie świętych polskich)? Jaki był wkład chrześcijaństwa w stosunki społeczne w Polsce, jak się urabiał pod jego wpływem stosunek do warstwy przede wszystkim chłopskiej i co chrześcijaństwo warstwie tej dawało? Jak się kształtowała w Polsce kultura chrześcijańska, czyli inaczej, co w kulturze polskiej było chrześcijańskie? Jak wyglądało apostolstwo Polski? O ile umieliśmy docenić i wykorzystać tak zwane „środki ubogie"? Jaka była zależność w poszczególnych epokach między korzystaniem z sakramentów, praktykami pobożnymi, pielgrzymkami etc. a uświęceniem indywidualnym i społecznym, czyli — jak głęboko przenikała Łaska w życie narodu za pośrednictwem Kościoła?

Odpowiedź na te i tym podobne pytania powinna w miarę możności dać nam historia Kościoła w Polsce. Nie należałoby tej historii ujmować — zarówno w badaniu, jak w wykładzie — na wzór historii politycznej i ustrojowej. Kościół bowiem jest społecznością nie tylko (i nie tyle) organizacyjną, lecz przede wszystkim społecznością o wewnętrznej więzi wiary i miłości. Historia, która by ukazała tylko zewnętrzną, organizacyjną stronę społeczności (i to od strony Kościoła nauczającego) nie tylko nie dałaby pełnego obrazu, lecz odwrotnie — mogłaby (choć by nie musiała) wypaczać ten obraz, gdyż nie zawsze świetność organizacyjna i zewnętrzna pokrywała się z intensywnym życiem wewnętrznym. Np. czasy saskie wydają się świadczyć o istnieniu dużej dysproporcji, gdy hasło ówczesnej kultury szlacheckiej „jedz, pij i popuszczaj pasa" (nb. kosztem bliźniego, będącego w poddaństwie) łączyło się najściślej z **zewnętrzną** pobożnością. Ale muszę się zastrzec odrazu, że i tu mogą być poważne uproszczenia — właśnie zadaniem historii jest uproszczenia te ukazać i zdemaskować.

Lecz również jeśli chodzi o zewnętrzną organizację Kościoła, o Kościół widzialny, mamy mnóstwo zagadnień nieopracowanych. Dzieje Kościoła za pierwszych Piastów „mimo usilnych badań naszych najwybitniejszych mediewistów, stanowią teren ciągłego ścierania się najbardziej sprzecznych poglądów i hipotez", jak powiada w „Uwagach o początkach organizacji Kościoła w Polsce" G. Labuda. Wciąż sporna jest liczba pierwszych biskupstw w Polsce, a zagadnienie drugiej metropolii za czasów Chrobrego mimo badań W. Kętrzyńskiego wymaga dodatkowych studiów. W sprawie pierwszych klasztorów

w Polsce dałoby się zapewne rzucić niejeden promień światła, podobnie w sprawie reakcji pogańskiej po Mieszku II i zdumiewająco łatwego odbudowania organizacji Kościoła przez Odnowiciela. O wiekach XII, a zwłaszcza XIII, wiekach prawdziwej chrystianizacji Polski, wiemy niewątpliwie mniej od tego, co ze względu na stan źródeł historycznych moglibyśmy wiedzieć. A nie będzie przesadą jeśli powiem, że im dalej posuwamy się w chronologii, tym jest gorzej. Najlepszym na to dowodem będzie stwierdzenie, że o ile historia reformacji w Polsce jest opracowana nienajgorzej, choć jednostronnie, to dzieje odrodzenia katolicyzmu (zwanego tak niesłusznie okresem kontrreformacji) nie tylko nie mają poważnej monografii, lecz nawet gruntowniejszych badań szczegółowych; wystarczy, jeśli tu przypomnę fakt nieopracowania tak wybitnej postaci w dziejach Kościoła w Polsce, jaką był Hozjusz. O czasach saskich pisałem wyżej. Zagadnienie „Kościół w Polsce a polskie Oświecenie" jest do dziś dnia terenem publicystycznych harców, obliczonych na korzyść doraźną, a nie mających gruntowniejszej podbudowy naukowej. O wieku XIX nie ma nawet co mówić. A przecie skorygowanie poglądów na stosunek do oświecenia, romantyzmu i pozytywizmu, do zagadnień ustrojowych społecznych i gospodarczych, objektywne ukazanie stosunku Kościoła do tych wielkich prądów umysłowych i społecznych, rozróżnienie między istotnymi sprzecznościami a przypadkowymi i niesłusznymi — to wszystko miałoby ogromne znaczenie również jeśli chodzi o przyszłość.

Zagadnienie polskich świętych i błogosławionych to osobny a olbrzymi temat. Jeśli chodzi o historię Kościoła w jakimś kraju, nie sposób pominąć świętych postaci. Świadczą one bowiem zawsze o przeniknięciu Łaski w życie jeśli nie całego społeczeństwa, to przynajmniej poszczególnych jednostek, co przede wszystkim jest przedmiotem historii Kościoła; osobne zagadnienie stanowi zarys kultu świętych. Niestety, jeśli mowa o opracowaniu postaci świętych polskich (zwłaszcza z religijnego punku widzenia), możemy poszczycić się zaledwie niewielkim dorobkiem. Przy okazji 950-ej rocznicy męczeństwa św. Wojciecha pisałem o tym paradoksie, że święty ten nie posiada obszerniejszego życiorysu, mimo, że postać jego jest gruntownie zbadana przez historyków, a źródeł nie brakuje. Jeszcze gorzej jest z drugim wielkim świętym z czasów Chrobrego, Brunonem z Kwerfurtu, tak ściśle związanym z Polską, auto-

rem dwu cennych żywotów, który poniósł męczeńską śmierć z towarzyszami w czasie misji u Jadźwingów — któż o nim w Polsce słyszał? A któż wie o pięciu męczennikach — braciach eremitach, czy o świętym Andrzeju Żurawku żyjącym na Węgrzech? W sprawie św. Stanisława doprawdy jest gorszące zaniedbanie hagiografii — polemika Wojciechowskiego z obrońcami świętości patrona Polski nie została przepracowana na nowo — do dziś dnia w społeczeństwie pokutują — zniekształcone zresztą — poglądy Wojciechowskiego, czego dowodem powieść Karola Bunscha. Tymczasem zarówno nowa interpretacja słowa *traditor*, jak nowe źródło ikonograficzne, którym jest chrzcielnica w Tryde dowodzą, że cały problem wymaga dodatkowego zbadania i nowego przekontrolowania tez zarówno Wojciechowskiego, jak i jego adwersarzy.

Nie będę szczegółowiej omawiał późniejszych postaci świętych i błogosławionych — pisał o tym parokrotnie O. Jacek Woroniecki. Zaznaczam tylko ogólnie, że w tej dziedzinie wszystko niemal jest do zrobienia.

Marginesowo wspomnę o istnym lesie zagadnień, które by można ogólnie zatytułować „Kościół a kultura w Polsce". W tej dziedzinie bibliografia jest dość bogata, ale po pierwsze — nie wszystkie epoki zostały równie szczegółowo opracowane, po drugie zaś — brak jest jakiejkolwiek próby syntetycznego ujęcia. Publicyści w tej sprawie wylali morze atramentu, lecz są to przeważnie uogólnienia nie posiadające większej wartości naukowej. W dziedzinie tej krąży moc utartych banałów, to też istnieje pilna potrzeba opracowania tego zagadnienia w sposób rzetelnie naukowy. Najwięcej wiemy o wkładzie Kościoła w naukę Polską, zwłaszcza w czasach dawniejszych; historia uniwersytetów i szkolnictwa — acz ferująca niezawsze sprawiedliwe wyroki — jest stosunkowo dobrze opracowana; również literatura piękna jest raczej uprzywilejowana. Już znacznie gorzej opracowane są zagadnienia sztuk plastycznych. Np. jeśli chodzi o związek baroku z odrodzeniem religijnym po reformacji, należałoby wyjść poza dziennikarskie uproszczenia i sprawę tę — tak ważną w Polsce — na nowo przekontrolować. Niezmiernie ciekawe byłyby badania dotyczące wpływu Kościoła na ogólny styl życia poszczególnych warstw społecznych, na obyczaj, obrzędy rodzinne i społeczne, nawet na modę. Zagadnienie zabobonów i walki z nimi to osobny pasjonujący temat. A wymowa kościelna? zakony? instytucje? budownictwo? zagadnienia prawne? działalność gospodarcza? — kędy

myśl zwrócić, wszędzie spotykamy się z mnóstwem niezmiernie interesujących problemów.

Oczywiście powyższe uwagi nie roszczą sobie pretensji ani do wyczerpania zagadnień, które gwałtownie domagają się rozwiązania, ani do ich systematyzacji. Artykuł niniejszy nie jest też jakąś próbą planowania badań, do czego nie jestem powołany. Chodzi mi jedynie o zwrócenie uwagi na pilność rozpoczęcia prac badawczych, jeśli chcemy naprawdę godnie uczcić stosunkowo już bliską rocznicę.

Do prac tego rodzaju powołuje się zwykle specjalne komitety inicjujące, planujące i koordynujące badania. To też trzeba postawić pytanie, kto powinien zająć się całą tą sprawą. Sądzę, że w Polsce istnieje jedna tylko instytucja, którąby pracę taką podjąć mogła — i sądzę, że podjąć powinna. Jest nią oczywiście Katolicki Uniwersytet w Lublinie.

Antoni Gołubiew

O. JAN WIERUSZ KOWALSKI OSB

NOWE KIERUNKI W TEOLOGII (II)

ROMANO GUARDINI

„Człowiek o umysłowości głębokiej i giętkiej, zdolny do odróżniania najsubtelniejszych, najtajniejszych odcieni myśli ludzkich i do wczuwania się w ich obraz wewnętrzny, bacząc przy tym zawsze na ścisłość wyrażeń; serce gorące zawsze otwarte dla wielkiej nędzy duszy współczesnej, pisarz niezwykle plastyczny, w którego słowach i zdaniach wyczuwa się tętno życia... jest to jeden z najwybitniejszych myślicieli katolickich doby współczesnej". Tak oceniał w 1930 r. Romana Guardiniego znakomity znawca niemieckiego katolicyzmu, Robert d'Harcourt. Od tego czasu ukazało się wiele nowych dzieł Guardiniego, a w każdym z nich spotykamy się z tą niezwykłą świeżością myśli i zagadnień w których objawia się zarówno głęboka znajomość dogmatu i tradycji chrześcijańskiej, jak i nowoczesnych prądów filozoficznych.

Niniejszego szkicu nie należy uważać za próbę ujęcia całokształtu olbrzymiego dorobku pisarskiego obejmującego przeszło 200 pozycji. Lecz referując polskiemu czytelnikowi główne kierunki współczesnej myśli katolickiej nie można pominąć autora tak ważnych dzieł jak „Der Herr" lub „Vom Geist der Liturgie", dzieł dziś już niemal klasycznych i przetłumaczonych na główne języki europejskie.[1]) Trzeba jednak naprzód zaznaczyć, że wyrządzilibyśmy krzywdę Guardiniemu, gdybyśmy go przedstawili tylko jako myśliciela i pisarza. Ksiądz Romano Guardini jest całą duszą i sercem kapłanem oddanym swej pracy duszpasterskiej. Najbardziej spekulatywne jego essay'e są pisane z troską, by w duszach zajaśniała Prawda Chrystusowa. Od pierwszych lat po wyświę-

---

[1]) **Z dzieł Guardiniego przetłumaczonych na język polski posiadamy niestety tylko: dwie broszurki o Drodze krzyżowej i o Znakach świętych oraz rozmyślania o „Bogu Żywym" (wyd. księg. św. Jacka 1947).**

ceniu przebywa on stale w kontakcie z młodzieżą, trzyma rękę na pulsie młodego pokolenia, zna jego gorączkę i niepokoje i stawia mu śmiało pytania, które powstają w niejednym sumieniu, a których wielu nie umie lub nie śmie sobie sformułować.

Czytając Guardiniego ma się często wrażenie, że rozmawia on głośno z otaczającymi go słuchaczami, dla których problem Chrystusa, Jego Kościoła i wymagań stanowi wciąż ową „magna quaestio mundi". Wraz z nimi usiłuje on odczytać na nowo Ewangelię, oczami dzisiejszej mentalności, nie tracąc przy tym kontaktu z olbrzymim dorobkiem tradycji kościelnej a zwłaszcza Augustyna, Anzelma, Tomasza i Bonawentury, których dzieła głęboko przemyślał.

Curriculum vitae Guardiniego jest bardzo proste. Urodzony w Weronie 17 lutego 1885 roku, jako syn konsula włoskiego, od pierwszych lat wychowywał się w Niemczech. Po gimnazjum spróbowawszy nieco chemii i ekonomii politycznej kieruje się zdecydowanie na drogę duchowną. Wstępuje do seminarium w Moguncji i w 1910 zostaje wyświęcony na kapłana. Poświęca się pracy duszpasterskiej, którą przerywa dla osiągnięcia doktoratu w 1915 r. tezą o św. Bonawenturze. Jego kariera profesorska rozpoczyna się dopiero po pierwszej wojnie (w Bonn i w Berlinie. Obecnie wykłada filozofię chrześcijańską na uniwersytecie w Tubindze.

Przeglądając spis dzieł i artykułów Guardiniego chciałoby się na pierwszy rzut oka zarzucić mu dyletantyzm. Istotnie wachlarz jego zainteresowań jest olbrzymi. Poświęca uwagę kolejno zagadnieniom filozoficznym, moralnym i teologicznym, pisze o liturgii, estetyce, piśmie św. — publikuje monografie o Pascalu, Newmanie i Dostojewskim, wykłada o Sokratesie i Dantem, a w wolnych chwilach czyta powieści detektywistyczne. Od pierwszych lat studiów uniwersyteckich śledzi uważnie prądy filozoficzne w Niemczech, zwłaszcza fenomenologię, a z ferii letnich korzystał, by jeździć do Włoch i pisać nad słonecznymi brzegami Lago di Como o konieczności współpracy między ścisłością logiki a bogatym nurtem życia.

Takim jest Guardini, urodzony na pograniczu kultury germańskiej i romańskiej, typowy humanista, ale pełen kontrastów, dramatycznych walk, w ciągłym poszukiwaniu, jak się wyraża, konkretnej rzeczywistości życia — Das Lebendige — Konkret. Ma wstręt do płytkich rozwiązań i chętniej używa pytajnika niż łatwej i spokojnej kropki.

Guardini przyznaje się, że problem rzeczywistości życia nurtował go już od najwcześniejszej młodości. Mając lat 20 doszedł już do pewnych wniosków, które stały się punktami wytycznymi jego metody dialektycznej. Wyłożył je jednak dopiero w 1925, w niewielkiej książeczce pt. „Der Gegensatz". Ta książka stanowi ważny etap w jego twórczości i nieraz w późniejszych utworach powołuje się na nią. Chodzi tu o istotę życia i o jej poznanie. Guardini stoi tu na stanowisku fenomenologii twierdząc, że zagadnienie życia i jego rzeczywistości jest zagadnieniem nie tyle psychologicznym, ile metafizycznym. [2]) Istoty życia nie zamkniemy w ramach definicji. Analiza fenomenologiczna odkrywa w nurcie życia cały splot przeciwieństw. Z jednej strony stwierdzamy tu szereg pierwiastków dynamicznych — jak rozwój, ruch, dążenie ku pełni rozkwitu i dojrzewania. Z drugiej zaś nie ma życia bez organizmu, ładu, porządku, a więc elementów statycznych. Pierwiastki przeciwne, ale nie sprzeczne, tak jak dobro i zło, kłamstwo i prawda. W istocie życia przeciwieństwa się nie wykluczają, ale też i nie dadzą się zredukować do wspólnego mianownika. Życie nie jest ich syntezą, ale w sobie samym czymś niezmiernie prostym — tak jak sam byt — esse et unum — czymś jednolitym, stanowiącym jakby prażródło tych przeciwieństw, które w nim odkrywamy. Z zagadnieniem życia wiąże się ściśle zagadnienie możliwości jego poznania. Czy konkretna rzeczywistość życia jest irracjonalna i całkowicie nieuchwytna dla naszego rozumu? Guardini usiłuje torować sobie pośrednią drogę między skrajnym intuicjonizmem a poznaniem abstrakcyjnym. Odrzuca on jednostronny intuicjonizm i pokrewny mu ontologizm w tym znaczeniu, iż nie przyznaje naszemu umysłowi zdolności bezpośredniego poznania tego, co jest konkretne i żywe. Funkcją abstrakcji, która jest jedną z głównych funkcji rozumu, konstruujemy sobie

---

[2]) To stanowisko zdaje mi się być jednym z główniejszych punktów nieporozumienia między fenomenologią oraz niektórymi egzystencjalistami a obecnym stanowiskiem tomistów. Pamiętam jak ś. p. O. Woroniecki w prywatnej ze mną rozmowie zarzucał Guardiniemu psychologizm i nadużycie wyrazu „przeżycie". Otóż dla Guardiniego Przeżycie — i życie ma wartość ontologiczną, nie tylko zjawiskową — i eksperymentalną. — Z drugiej strony czyż św. Tomasz nie pisze: „że poznanie jest życiem a nawet tym co w życiu najdoskonalsze". (In 12 Met. 1. 5). Por. również sławny rozdział 11-ty czwartej księgi c. Gentiles — gdzie św. Tomasz przeprowadza hierarchię bytów według ich, o ile można się tak wyrazić, ładunku życia.

obraz obiektywny (Guardini skłania się ku realizmowi umiarkowanemu) rzeczywistości, lecz jest on zawsze niezupełny, cząstkowy. Natomiast stwierdzamy, że umysł ludzki nie tylko abstrahuje i konstruuje, ale również dąży do zjednoczenia się z istotą poznaną. Z chwilą gdy przedmiot przestaje byś tylko przedmiotem, obcym, dalekim, ale gdy w pewnym znaczeniu rodzi się we mnie ponownie, a ja wchodzę z nim w kontakt duchowy i wewnętrzny, to wówczas biorę w nim udział a skoro ten przedmiot jest żywy — mogę mówić o prawdziwym „przeżywaniu" tego przedmiotu, a nawet o obiektywnym przeżywaniu, z chwilą gdy stoję na stanowisku, że w pewnej mierze i obraz i pojęcia są obiektywne. Intuicjoniści nieraz mówią o wczuwaniu — wyrażenie to nie jest całkiem słuszne — poniekąd nawet nieszczęśliwe. Raz dlatego, że wczuwanie nie jest niczym innym, jak uświadomieniem czynności naszych zmysłów, i jest ono zawsze nie tylko subiektywne ale też i niższego rzędu niż funkcje umysłowe. Po drugie intuicja rzeczywistości żywej nie jest dyskursywna, ale też nie jest całkiem bezpośrednia. Gdy matka rozumie (powszechnie jednakowoż się mówi „Wczuwa się") stan duszy swego dziecka, to nie znaczy, by miała bezpośrednią intuicję jego duszy; ale nie znaczy to również, by jej wystarczało zbudować system pojęć wywnioskowanych z obserwacji życia danego dziecka. Nie same pojęcia abstrakcyjne, ale i szereg innych elementów, jak gesty, znaki zachowania się, rozwój faktów zrodzą w duszy matki owo coś, co jej pozwoli na zrozumienie tego, co przeżywa jej dziecko. Dualizmowi, który fenomenologia odkrywa w rzeczywistości żywej, przeciwstawia się podwójna funkcja umysłu: jedna dyskursywno-abstrakcyjna, druga intuicyjna, choć również używająca elementów pośrednich, jak symbole, gest, sztuka itd. Te funkcje nie są sprzeczne ze sobą, jakkolwiek stoją we wzajemnym stosunku przeciwieństwa. Obie są konieczne: intuicja bez podbudowy pojęć abstrakcyjnych nie jest poznaniem pełnowartościowym, wciąż jeszcze uważa przedpoznania obiektywnego. Abstrakcja natomiast bez intuicji nie jest poznaniem pełnowartościowym, wciąż jeszcze uważa przedmiot za obcy, za surowiec do opracowania, i nie prowadzi nas do jego wnętrza. Przy maximum jednego musi być choć minimum drugiego. Obie razem dają dopiero najwyższą w tym życiu możliwość oglądu rzeczywistości żywej. Abstrakcja ujmuje jej elementy stałe, intuicja pojmuje jej dynamizm i rozwój.

Nie będziemy dalej towarzyszyć Guardiniemu w jego wywo-

dach o różnorodnych klasach tych przeciwieństw oraz o ich wartościowaniu. Sam nazwał swą książkę tylko próbą, której zresztą następnie nigdy już dokładniej nie rozwinął. Nie wszystko również w tym systemie jest oryginalne. Guardini zawdzięcza wiele współczesnym sobie filozofom niemieckim, a pojęcia biegunowości i przeciwieństwa powracają często nawet u niektórych pisarzy katolickich, jak np. w znanej dobrze książce Rademachera „Religia a życie". Lecz co najbardziej uderza u Guardiniego, to chęć pogodzenia intelektualizmu opartego na systemie logicznym, z napozór sprzecznym z nim intuicjonizmem. Nie jest to pogodzenie sztuczne ani kompromisowe, ale próba znalezienia jakiegoś stanowiska pełniejszego, w którym by te dwa przeciwne sobie kierunki harmonijnie dążyły do jednego celu. Celem tym jest — powtarza wciąż Guardini — rzeczywistość konkretna, żywa, aktualna, której nie można wyczerpać środkami tylko abstrakcyjnymi. Intuicja pozostawiona sobie również jej nie uchwyci. Lecz ta rzeczywistość nie jest irracjonalna. Trzeba, według Guardiniego, mówić raczej o „superracjonalizmie" — Das über-rationale. Jest on przekonany, że w tym kierunku pójdzie współczesna myśl katolicka i że zarodki tego superracjonalizmu odnaleźć można doskonale w wielkich syntezach scholastycznych średniowiecza. Wszak wówczas teologia nie była tylko nauką (scientia) ale i mądrością, w której człowiek sobie smakuje. Średniowiecze nie umiałoby przeciwstawiać Tomasza Augustynowi, ani poezji logice. Toteż z zapałem Guardini stawia Dantego za wzór umysłowości prawdziwie katolickiej.

W roku 1923 Guardini obejmuje na uniwersytecie berlińskim katedrę „światopoglądu katolickiego". Zajmuje on to stanowisko aż do wiosny 1939 r., kiedy to policja Himmlera uznała jego działalność za niebezpieczną dla państwa i młodzieży nazistowskiej i zmusiła go do zrzeczenia się profesury, a wkrótce i do zrezygnowania nawet z pracy duszpasterskiej. W swym inauguracyjnym wykładzie wyjaśnił Guardini właściwe znaczenie nauki o katolickim światopoglądzie. Zastrzega się, iż nie chodzi tu o system filozoficzny katolicki, ani o zwykłą teologię, która za przedmiot ma Objawienie. Mieć światopogląd, to znaczy urobić sobie pewien sąd konkretny o stosunku mojego życia do okalającego mnie świata. Przez wyraz „świat" rozumieć należy oczywiście nie tylko świat materialny, biologiczny, ale i świat kulturalny, umysłowy, społeczny, ekonomiczny itd. Światopoglądem obejmuję te wszyst-

kie zjawiska jako pewną całość wywierającą wpływ na moją osobę, i odwrotnie, szukam sensu w roli, jaką powinienem w tym świecie odegrać. Oczywiście takie pytanie może być zrozumiałe tylko wtedy, gdy mam pewien pion, ustaloną normę, według której ów sąd sobie wytwarzam. Guardini nie ma zamiaru apologetycznie bronić słuszności światopoglądu katolickiego. Ale chce on szczegółowo wykazać jego postulaty i jego zasady. Czym więc jest świat dla wierzącego katolika? Czy tylko miejscem wygnania, od którego należy uciekać, czy też warsztatem jego twórczości, który należy łaską opromieniać? Jaka jest istotna wartość świata, jaką ocenę daje mu Kościół i główni przedstawiciele jego nauki? Czy można powiedzieć, że istnieje jednolity światopogląd katolicki? Czy spojrzenie na świat Tertuliana lub Augustyna niczym się nie różniło od spojrzenia Newmana lub Tereski od Dzieciątka Jezus? Oto szereg pytań, na które, według Guardiniego, myśl współczesna żąda coraz pełniejszej odpowiedzi. Jest to właściwe zagadnienie humanizmu chrześcijańskiego i nie jest to całkiem przypadkowe, że w zbiorze artykułów pisanych dla uczczenia 50-lecia urodzin Guardiniego Maritain umieszcza jeden z ważniejszych rozdziałów wówczas jeszcze niedrukowanej książki „Humanisme intégral". Lecz droga, którą wskazuje Guardini, różni się nieco od metody wielkiego filozofa francuskiego. Opiera się on mniej na historii i na założeniach ogólno-filozoficznych, a dużo bardziej bezpośrednio na Objawieniu, a zwłaszcza na Ewengelii. Jest to droga bardziej teologiczna i bardziej chrystocentryczna. Budować humanizm chrześcijański można tylko wtedy, gdy nauczymy się patrzeć na świat oczami Chrystusa. Musimy umieć sobie odpowiedzieć, jak Chrystus oceniał świat, jaką ocenę daje św. Paweł lub św. Jan? Jak świat wygląda, gdy się nań patrzy z góry Krzyża? Bez tego nie będziemy posiadali właściwej katolicyzmowi perspektywy rzeczy, a humanizm będzie zawsze ekscentryczny w stosunku do ducha Chrystusowego. Owszem, Guardini wierzy w prawdziwy humanizm katolicki, uznający istotne wartości doczesne, uważa on, że kultura katolicka idzie dziś ku temu wielkimi krokami i że jest to pewien postęp w stosunku do średniowiecza, które, w poczuciu absolutnej wartości rzeczy ostatecznych, nie uznawało wartości „przedostatecznych". Niektóre zjawiska, jak np. powstawanie świeckich zakonów, na to wskazują. Lecz i te „przed-ostateczne" wartości będą jasno poznane wtedy, gdy się na nie spojrzy od strony Ewan-

gelii. W Chrystusie odnajdą one właściwy swój wyraz i znaczenie.

Światopogląd katolicki opiera się na akcie o bardzo specyficznym charakterze, odrębnym w swej strukturze od czysto intelektualnych rozumowań, ale również innym niż czysto przyrodzone przeżycie religijne — jest to akt wiary nadprzyrodzonej w Objawienie Boże. Dzięki wierze katolik znajduje po za sobą i po za światem punkt wyjścia pozwalający mu objektywnie określić swój stosunek do świata. Co więcej — ów właśnie specyficzny charakter aktu wiary i jego przedmiotu, którym jest Objawienie Prawdy w Chrystusie, określi właściwe tory dla rozwoju humanizmu katolickiego.

Do zagadnienia aktu wiary Guardini powraca bardzo często. Najtreściwiej ale też i najoryginalniej wyłożył swe poglądy w niewielkiej książeczce, która ukazała się w 1940 r. pt. „Die Offenbarung".[3]) Autor podchodzi tu do zagadnienia wiary od strony przedmiotu, czyli od Objawienia. Wiara katolicka jest to bowiem spotkanie człowieka wierzącego ze Słowem Bożym, które mu się objawiło w historii Starego i Nowego Przymierza, Owszem, zastanowić się można nad podbudową psychologiczną tego aktu. Podobnie jak w wyżej wspomnianej książce „Der Gegensatz", Guardini ustala tu pewien dualizm. Z jednej strony mamy przeżycie religijne, wynikające z przeświadczenia, iż poza granicą tego, co naturalne i co ludzkie, istnieje jakaś Osoba transcendentna i święta. Ta świadomość, że należy w sobie przekroczyć własną granicę, że istnieje tamta strona, całkiem inna, odrębna, nie jest tylko kwestią wyobraźni i uczuć, ale powstaje w głębszych warstwach naszej jaźni. Guardini zbliża się w tym wszystkim do głośnych teorii psychologów religii a zwłaszcza do Rudolfa Otto. Lecz na tym nie poprzestaje. Owo spontaniczne, przy rozmaitych okolicznościach rodzące się w człowieku przeświadczenie religijne musi ulec rozpracowaniu rozumowemu — tu wchodzi w grę drugi element, konstruktywny, który za pomocą logicznego wnioskowania, lub może i dialektyki, szuka naukowego wytłumaczenia, praprzyczyny i celu wszechrzeczy. Jedno i drugie jest konieczne dla człowieka, który chce uczciwie rozwinąć swe życie religijne. Przeświadczenie intuicyjne, bez podbudowy systematycznej, przeobraża się szybko w czysty sentymen-

---

[3]) Tę książkę referował już w Ruchu Bibl. i Lit. (Rok II, 1949 nr 3, str. 158—165) ks. Edw. Kopeć.

talizm subiektywny; z drugiej strony sama nauka nie zrodzi nigdy pełnego aktu religijnego.

Czerpiąc z tego podwójnego źródła, przeświadczenia i nauki, życie rel'gijne wydrąża w duszy podłoże gotowe do przyjęcia Objawienia. Człowiek uzna możliwość, że Bóg wyszedł naprzeciw niemu i że objawił mu w ramach historii swą Świętość, Potęgę i Miłość. To wszystko nie jest jeszcze wiarą katolicką. Występuje ona dopiero wtedy, gdy uznamy Objawienie za fakt historyczny. Akt wiary może być przez naukę i przeżycie religijne najwyżej przygotowany, ale z nich nie wypływa. Przeciwnie, stwarza on prawie zawsze dla czysto przyrodzonego przeżycia religijnego poważny kryzys. „Objawienie dokonane w Chrystusie — pisze Guardini — staje w poprzek wszelkim formom religijności czysto ludzkiej". Ta bowiem, podobna do potężnego nurtu górskiego potoku, rwie za sobą mnóstwo elementów drugorzędnych, odruchów, instynktów, egoizmu i zmysłowości, które utrudniają nasze zbliżenie do prawdziwego Boga. Akt wiary nadprzyrodzonej w Objawienie jest dla nas oswobodzeniem, uwolnieniem i oczyszczeniem. Ileż to razy stwierdzamy, że dążenia religijne człowieka łaską nieoświeconego, choć może nawet o bardzo uczciwym sumieniu, są nieokiełznane, mgliste: znamy te nieokreślone pragnienia, czegoś nieskończonego, w których kryje się wiele iluzji panteistycznych i ucieczki od odpowiedzialności osobistej. Chrystus natomiast przychodzi głosić Prawdę definitywną — Jego decyzja jest zawsze ostateczna: Jest On Alfą i Omegą. Podobnie ma się rzecz i z aktem wiary w Chrystusa. Jest to akt rozstrzygający w nas wszelkie kompleksy i więzy krępujące naszą duszę i poddający całą naszą osobowość Słowu Bożemu. Guardini z wielkim naciskiem podkreśla ów charakter posłuszeństwa aktu wiary. Jest on aktem poznawczym, tak, ale uznającym raz na zawsze słowa Chrystusa za normę swoich sądów. „Powiedzmy sobie to jasno — pisze on komentując zwątpienie Szymona Piotra podczas burzy (Mat. 14, 23—31) — życie wiary wymaga od nas, abyśmy zmienili nasz zmysł rzeczywistości. Dla naszej świadomości, która grzęźnie w rzeczach tego świata i która, przyznajemy, często jest zamglona, c'ało jest bardziej rzeczywiste od duszy, elektryczność od myśli, siła do nas żywiej przemawia niż miłość, użyteczność więcej cenimy niż prawdę, a to wszystko razem jest dla nas bardziej rzeczywiste niż Bóg. Jakże trudno modl'ć się ze świadomością, że Bóg jest rzeczywistością, albo w rozmyśla-

niach zdać sobie sprawę, że Chrystus jest żywym i o wiele bardziej rzeczywistym i mocniejszym od spraw doczesnych. Któż z nas potrafi wstać rano, iść między ludzi, zająć się codziennymi interesami, poddać się biegowi życia społecznego a mimo to mówić sobie, że Bóg jest jeszcze bardziej rzeczywisty, a Chrystus wzniesiony ponad wszystko. Dużo częściej burza w naszych sercach bierze górę, a obraz Chrystusa blednie. To co stało się Piotrowi, przytrafia się nam stale: bo przecież na samo słowo Chrystusa odrzucić to, co w oczach świata jest jedyną rzeczywistością, i czynić to nie tylko na przekór innym stojącym poza wiarą, ale nieraz i na przekór sobie samemu, to wcale nie jest łatwiejsze od tego, co miał spełnić Piotr idąc po wzburzonym morzu ku Chrystusowi".

Akt wiary czerpie swą siłę z przedmiotu, z narzucającego się mu Objawienia z jego charakterem absolutnym, stawiającym człowiekowi wymagania przekraczające zwykle siły natury ludzkiej. Uznając starą zasadę, że „gratia supponit naturam". Guardini boi się, byśmy jej nie nadużywali sprowadzając to co transcendentne do zwykłych ram psychologii. Łaska wiary nie przestaje nigdy być pewnym gwałtem, którym zdobywa się Królestwo niebieskie. Transcendencja wiary, to Transcendencja Chrystusa, który jest Panem, „Der Herr".

Już sam tytuł „Der Herr", który Guardini dał swym rozważaniom ewangelicznym jest znamienny. Autor uprzedza czytelników, iż nie ma zamiaru wnosić czegoś nowego o Chrystusie, czy to z punktu widzenia historycznego, czy też teologicznego. Nie tyle chodzi mu o to, co nowe, ile o to, co w Ewangelii jest wieczne. Otworzyć trzeba oczy i „ujrzeć to co było od początku" (Jan 1, 1). Dlatego należy się uwolnić od wszelkich zastoin myślowych, od uprzedzeń, przesądów, nawyków i utartych kategorii. To wszystko nie znaczy: burzyć i zrywać z tradycją, lecz w myśl tradycji przemyśliwać wciąż nasz akt wiary na świeżo. Celem aktu wiary jest zbudowanie wewnętrzne prawdziwego obrazu Chrystusa. Otóż już od dziecka ten obraz kształcił się w naszej wyobraźni pod wpływem pacierza z matką odmawianego i nauk katechizmu. Później, w miarę dojrzewania, coraz to nowe doświadczenia, przeżycia, walki wewnętrzne, lektury, przekształcały, albo nieraz i zniekształcały ten pierwszy obraz. Inny jeszcze obraz Chrystusa daje nam nauka, surowa i ścisła teologia. Z tych wszystkich elementów czerpie wiara, lecz rolą jej jest czuwać, by ten obraz duchowy był obiektywny i jak najbardziej zbliżony do tego,

co nam podaje Kościół w Objawieniu, czyli w Piśmie św. i Tradycji.

„Najważniejszym, ale też i najtrudniejszym obecnie zadaniem myśli chrześcijańskiej, czytamy w „Der Herr', jest zrozumieć egzystencję Chrystusa Pana. Najprostszy wierny wie o niej dzięki Łasce, wierze i przez naśladowanie. Ale również i myśl spekulatywna jest powołana do służby Chrystusowej, i ona również musi dać się ochrzcić i właśnie jako „myśl" stać się Chrystusową. Ale powtarzam — to zdanie jest olbrzymie i grożą nam dwa niebezpieczeństwa: wziąć za punkt wyjścia psychologię ludzką i wyeliminować to wszystko, co w Chrystusie ją przerasta, lub też opierając się tylko na dogmacie, afirmować to, co w Chrystusie jest nadludzkie i zaniedbać właściwy sens Wcielenia. Najpewniejszą drogą jest pozostać stale w kontakcie z Chrystusem Objawionym, ujrzeć jak bardzo jest On ludzki, ale też ile w Nim rzeczyw stości nadprzyrodzonej, rozsadzającej ramy psychologii ludzkiej i to nie tylko siłą jakiegoś geniuszu lub wzmożonego przeżycia religijnego. Ta rzeczywistość — to Boskość Chrystusa Pana". Niekiedy formułom dogmatycznym grozi dziś pewna martwota — przyzwyczailiśmy się do nich. Daleko jesteśmy od wieków, gdy o każde słówko symbolu wiary walczono uparcie i wytrwale, gdyż znano ich wartość i zasięg. Obecnie piszą coraz częściej, choć brzmi to paradoksalnie, o związaniu dogmatu z Pismem świętym. To znaczy, że był rozbrat, nie tyle między dogmatem, ile dogmatykami a egzegezą. Wina zresztą była obustronna. Dogmat nam mówi: Chrystus ma dwie natury zjednoczone w jednej Osobie. Żeby zrozumieć, co to znaczy, trzeba jednak czytać Ewangelię, i to nie tylko Janową, ale i Synoptyków, w każdym geście i słowie ludzkim Chrystusa w.-dzieć, że działał również jako Bóg.

Przy końcu dzieła, opisawszy już Zmartwychwstan e i Wniebowstąpienie, Guardini raz jeszcze reasumuje przewodnią myśl swej książki: „Chrystus nie ma miary, — On sam jest miarą wszechrzeczy, jest On Panem wszechmocnym, Sędzią i normą tegoż sądu. Jest on „kategorią" zasadn czą, której wszystkie inne muszą się podporządkować. Nasz chryst anizm nie polega tylko na światopoglądzie, na etyce, ale jest on wszczepieniem s ę w egzystencję Chrystusa Człowieka i Boga". W tym doprawdy leży istota katolicyzmu. — Było to zawsze przekonaniem tradycji Kościoła, ale nigdy, jak twierdzi Guardini, ta prawda n e została całkow cie rozpracowana i pogłębiona

przez teologię. Zbyt często jeszcze zapominamy, że Chrystus nie jest tylko Nauczycielem, który przyszedł głosić prawdę i dobro, ale że On sam jest ową Prawdą i Dobrem. Stosujemy często do Chrystusa metodę niekompletnej indukcji: z ludzkiego doświadczenia czerpiemy pojęcia miłości, dobra itd., i w te ramy wtłaczamy Jezusa, gdy natomiast należałoby zacząć od Chrystusa i w Jego świetle nasze pojęcia rozprzestrzeniać.

Pisząc o Guardinim, a zwłaszcza o jego głównym dziele „Der Herr", ulega się łatwo pokusie, by go wciąż cytować. Nie łatwo bowiem dadzą się te myśli ująć syntetycznie — zbyt dużo tu nowych perspektyw i problemów. Rzadko która książka uczy tyle myśleć, a to było, zdaje mi się, główną troską Guardiniego. Oczywiście, może ktoś powiedzieć, że są to tylko rozmyślania, a nie właściwa teologia „w znaczeniu nauki tworzonej za pomocą środków logicznych", że jest to, jak niedawno z przekąsem pisał O. Bocheński, teologia kontemplatywna i budowana metodami nieracjonalnymi. Jednakowoż fakt szerokiego powodzenia i wpływu tej książki nie tylko na świeckich ale i na wielu teologów jest godny zastanowienia. Czyż byłoby to tylko znakiem braku wyrobienia metafizycznego u czytelników i wykorzystaniem ich nieznajomości żargonu scholastycznego? Niewątpliwie przepiękny styl Guardiniego, któremu niejeden pisarz niemiecki zazdrości, plastyczność formy, sprawiają, że jego książki będą zawsze poczytniejsze od niejednego naukowego podręcznika. Ależ czy to tylko literatura? Zdaje mi się, że takie postawienie sprawy byłoby niesłusznym uproszczeniem zagadnienia. Należy pamiętać, że Guardini docenia całkowicie doniosłość systematycznej nauki, wciąż podkreśla, że jest ona niezbędna, broni on obiektywnej wartości spekulacji teologicznej, lecz przypomina również, że to wszystko jest tylko środkiem do poznania przedmiotu. A przedmiotem jest nie idea ani system, ale to, co jest najbardziej konkretne, żywe i rzeczywiste dla człowieka: Objawienie Boże. Czyż ową rzeczywistość można objąć tylko w ramach zamkniętego systemu aksjomatycznego, o ile wogóle takowy jest możliwy? Guardini mocno w to wątpi i wielu innych pisarzy wraz z nim.

Na zakończenie tego pobieżnego szkicu o Guardinim należałoby wspomnieć o dwóch innych książeczkach, które zyskały autorowi wiele rozgłosu. Mamy tu na myśli „Vom Sinn der Kirche" i „Vom Geist der Liturgie". Guardini jest zbyt wrażliwy na wszelkie objawy współczesnej myśli, by nie zdawać

sobie sprawy, iż eklezjologia stanowi dziś punkt ciężkości całej teologii. Nawet gdy z takim naciskiem podkreśla on chrystocentryzm, nie zapomina, że Chrystusa odnajdujemy tylko w Kościele i przez Kościół. Poświęcił on pięć krótkich przemówień zwróconych do młodzieży, by wyjaśnić czym Kościół jest dla życia religijnego. Rozwija on w nich przepięknie, jak to Kościół rodzi się w naszych duszach, dając naszej osobowość pełny swój wyraz, jak jest on jedyną drogą oswobodzenia od zła, od grzechu, czym jest ta wspólnota, dzięki której obcujemy ze sobą w Chrystusie, w łączności nawet i z tymi, którzy już złożyli swe świadectwo Prawdzie. „Jest to największa łaska — pisze — że możemy kochać nasz Kościół — i to nie tylko instynktownie, dlatego, żeśmy się w nim urodzili lub że nas do tego namawiają, ale świadomie i jasno ukochać Kościół; w tej mierze w jakiej rozwijam swoją osobowość chrześcijańską i jestem członkiem Ciała Mistycznego, a Kościół we mnie żywym jest. A wówczas zwracam się do Kościoła już nie jako do obcego, któremu mówię Ty, ale jako do drugiego Ja. I wtedy Kościół stanie się dla mnie potęgą duchowa krwią mojej krwi i pełnią życia mojego. Bez tego nie rozumiemy istoty Kościoła i nie umiemy prawdziwie go kochać".

Żyć Kościołem, to znaczy żyć jego duchem, jego modlitwą, jego liturgią. Guardini wziął bardzo żywy udział w odrodzeniu życia liturgicznego w Niemczech. Całe swe duszpasterstwo wśród młodych oparł na sakramencie, na mszy wspólnej, na modlitwie kościelnej. Podchodził on do niej nie jako rubrycysta lub historyk, ale jako do żywej modlitwy Kościoła, z której każdy katolik czerpie łaskę i natchnienie. Jego książeczka „O duchu liturgii" jest prawdziwym arcydziełem analizy wewnętrznej struktury modlitwy kościelnej z punktu widzenia filozoficznego. Liturgia jest nie tylko modlitwą prawdziwą, ale Prawdą przemodloną. Zbieżność upadku ducha liturgii z jednej strony, a odstępstwa od intelektualizmu z drugiej nie jest kwestią przypadku. Im bardziej się oddalano od zdrowej koncepcji średniowiecznej prymatu Logosa nad Etosem, tym mniej rozumiano, że najdoskonalsza modlitwa, to modlitwa pochwalna i dziękczynna, eucharystyczna, która raduje się Prawdą i Pięknem. Kościół zawsze głosił pierwszeństwo metafizyki przed etyką, sądu o rzeczywistości (Seinsurteil) przed sądem o wartości (Werturteil)). I w tym duchu również rozwija się modlitwa kościelna. Widzimy więc, jak w każdym wypadku Guardini stoi silnie na stanowisku intelektualizmu. I nigdy tego sta-

nowiska nie zmienia. Choć skłania się on wyraźnie ku fenomenologii, jednakowoż czyni to z przekonaniem, że te dwa kierunki się nie wykluczają, lecz razem dadzą szerszą podstawę do poznania Prawdy.

W r. 1935 ukazał się zbiór arykułów i essay'ów Guardiniego pod znamiennym tytułem: „Rozeznanie chrześcijańskiej Prawdy" (Unterscheidung des Christlichen). Tkwi w tym tytule aluzja do słów Pawłowych w pierwszym liście do Koryntian (11, 29) — w których ostrzega, byśmy nie pożywali Chleba i Kielicha nie pili bez rozeznania Ciała Pańskiego.

Hasło to jest rzeczywiście myślą przewodnią dzieła Guardiniego. Pisze on w pierwszym rzędzie do chrześcijan do katolików, ale którym jest trudno pod skromnymi postaciami okruszyny chleba rozeznać prawdziwe Ciało Chrystusowe. A przecież tym samym aktem wiary, którym wbrew swoim zmysłom uznajemy Obecność eucharystyczną, wierzymy również w Kościół i w prawdę ewangelii. Rozeznać również Prawdę chrześcijańską ukrytą i podaną nawet przez ludzi stojących poza Kościołem, to rzecz jeszcze trudniejsza. Guardini uczy nas myśleć prawdziwie po katolicku, w duchu znanej wskazówki Pawłowej: „Omnia probate quod bonum est tenete". (I Tess. 5, 21).

O. Jan Wierusz Kowalski OSB

X. WINCENTY GRANAT

NATURA A ŁASKA

Pojęcia natury i łaski są bardzo często wymieniane w historii intelektualnej kultury człowieka i nie ma właściwie — może poza sceptycyzmem — systemu filozoficznego, gdzie by nie postawiono problemu natury, jak nie istnieje religia, która by nie mówiła o Bożej Łasce, a już szczególnie mozaizm i chrześcijaństwo uważają łaskę za istotny składnik życia religijnego. Spory dotyczące stosunku łaski do natury towarzyszą stale rozwojowi myśli teologicznej, a niekiedy są też przyczyną mocniejszych wstrząsów w życiu Kościoła, jak to było w okresie walk z rozmaitymi objawami pelagianizmu w wieku V i VI, a następnie w czasie powstania i rozwoju protestantyzmu w w. XVI. Teoria i poglądy o związku łaski z naturą pójdą albo w kierunku niedoceniania czy też przekreślania łaski na korzyść natury (różne formy naturalizmu), albo w kierunku przesadnie ujemnego wartościowania na korzyść (co prawda pozorną) łaski (np. czyni to pseudo-supernaturalizm Lutra i Janseniusza). Katolicyzm wysunie tu pogląd nadrzędny o wartości i łaski zharmonizowanych ze sobą i tworzących nowego człowieka.

Kwestia wzajemnych powiązań natury i łaski, względnie negacji natury przez łaskę, czy łaski przez naturę jest po dziś dzień aktualna i zahacza o wszystkie problemy ludzkiego życia, nic więc dziwnego, że jasne pojęcia w tej kwestii — o ile tylko to możliwe — przyczynią się do zrozumienia żywotności katolicyzmu i jego kulturalnych ambicji.

Chcąc zanalizować związek, jaki istnieje między życiem natury a łaską, musimy najpierw ustalić treść wkładaną w pojęcie natury. O wszytkich właściwie naukach da się powiedzieć, że zajmują się naturą, zrozumienie jednak głębszego sensu natury, owo faustowskie pytanie „co świata budowę wewnętrz-

nymi spaja okowy"[1]) należy już właściwie do zakresu filozofii, a także stanowi przedmiot religii. W każdej głębszej kulturze z łatwością zauważymy tendencje albo w kierunku monizmu widzącego w Naturze absolutną jedność, albo pluralizmu, który uzasadnia bytową wielość.

Średniowiecze europejskie zaczerpnąwszy sporo z pluralistycznej kultury rzymskiej w oparciu o pluralistyczne pierwiastki systemu Platona i Arystotelesa miało prawie jednolity pogląd, że natura, będąc u swego źródła jednością (jeden Bóg Stwórca) składa się z wielu odrębnych bytów.

W początkach czasów nowożytnych spotykamy się z ideami Giordano Bruna (1548—1600) broniącego panteistycznej jedności natury, a w XVII mamy już ściśle filozoficzne opracowany system Barucha Spinozy, który próbuje uzasadnić tezę, że natura jest absolutnie jedną substancją; ani dee G. Bruno, ani pogląd B. Spinozy nie znalazły głębszego oddźwięku w w. XVII i XVIII; dopiero wiek XIX daje nam w wielkiej skali regenerację monizmu. I tak Hegel widzi w naturze jedną absolutną Myśl (panlogizm) ulegającą dialektycznemu rozwojowi, Fichte sprowadza wszystko do absolutnego „Ja", Schelling zaś do żywej będącej w ciągłej ewolucji Przyrody. Wundt istotę natury upatruje w jednej kosmicznej woli, Nietzsche w ciągłych wiekuistych powrotach absolutnego Życia, Feuerbach, Marx, Engels rozumieją naturę jako wiekuistą, jedną materię rozwijającą się zgodnie z prawami dialektycznych przeciwieństw. Wszystkie systemy monizmu uważają wielość bytów za chwilową, lub pozorną i wierzą w wiekuisty jeden pierwiastek, do którego rzeczy wracają, zatraciwszy swoją odrębność.

Katolicyzm, mimo że głosi jasno i wyraźnie, że wszystko z Boga i ku Jednemu Bogu, mimo że spostrzega w monizmach głęboką, niekiedy zamaskowaną, tęsknotę religijną za ziednoczeniem się z pełnością bytu, potrafił się oprzeć urzeczeniom „łatwego" monizmu i widzi w naturze Boga Stwórcę i świat stworzony. W świecie stworzonym ideologia katolicka szczególnie podkreśla niesprowadzalność istot duchowych (aniołów) i człowieka do jakiegoś innego bytu, gdyż i anioł i człowiek, opierając się na pełni Bożego istnienia, są jednak uwiecznieni w swej odrębności: nie staną się oni nigdy „Kimś" lub „Czymś" innym, pozostając w pewnym sensie centrum świata i pod tym

---

[1]) „Was die Welt im Innersten zusammen hält".

względem są podobni Bogu. Katolicyzm podtrzymując ideę świata wielościowego (zgodnie z doświadczeniem), wierzy w jednego Boga Stworzyciela nieba i ziemi (zgodnie z wymogami rozumu szukającego jedności), a przez to otwiera nam świat natury o wiele bogatszy, jednocześnie skomplikowany i prosty, świat, w którym znajdzie się miejsce na rzeczy tajemnicze. „Rzeczywistość" jest podobna do owego olbrzymiego posągu z nowelki B. Prusa (Sen), a ludzie do malúteńkich mrówek, co próbują zbadać tajemniczą figurę; „na nieszczęście posąg był miliard miliardów razy większy od nich, skutkiem czego żaden badacz nie tylko nie mógł wzrokiem ogarnąć całości, ale nawet jakiejś większej cząstki... mimo to rozprawiano o całości, którą jedni uważal za figurę prawidłową i celową, inni za martwą i bezładną kupę wypadków i ci byli najzuchwalsi". Prus dobrze spostrzega, że wobec Rzeczywistości obowiązuje nas głęboka pokora, jaka uchroni umysł od zbyt szybkich i skrajnych uogólnień sprowadzających naturę do jednego mianownika, niezależnie od tego, czy nazwiemy bezpostaciową jedność: ideą, materią, duchem, wolą, życiem lub czymkolwiek innym.

Ponieważ problem stosunku łaski do natury ma na uwadze przede wszystkim ludzką naturę, dlatego **zakładając jej odrębność i wyjątkowość w całej przyrodzie**, pytamy kim jest człowiek, który wg. słów Pascala „jest nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośrodkiem między niczym a wszystkim". Nie wchodząc od razu w gąszcz metafizycznej problematyki musimy obserwować człowieka empirycznego, w którym jasno się uwydatnia wielość życiowych płaszczyzn i ich koncentracja w jednym podmiocie odpowiedzialnym za swe działania:

1. Znajdujemy się na płaszczyźnie fizycznego świata podlegając prawom materii i „tworząc powiązanie w niedościgłą dal ze światami światów i systemami systemów, a poza tym w czas bezgraniczny ich periodycznych ruchów, ich początku i dalszego trwania" [1]).

2. Chociaż człowiek w stosunku do wszechświata materii jest maluteńkim pyłem, to jednak w pewnym sensie wznosi się ponad prawa mechaniki i związków nieorganicznych wchodząc w królestwo komórki żywej, gdzie istnieje rozwój jednost-

[1]) E. Kant, Krytyka praktycznego rozumu, s. 198, Warszawa, 1911.

kowy i gatunkowy, powstają żywe fabryki przerabiające materię nieorganiczną na nowe związki, jakie żyją i umierają.

3. Człowiek, podległy biologicznym prawom rodzenia, wzrostu, dziedziczenia i śmierci, jest ponad to świadom życia i dzięki temu przymiotowi znajdzie się w świecie odczuć i pożądań, w świecie, w którym odbywa się dziwne, tajemnicze przełamanie na podmiot świadomy i przedmiot czucia.

4. Te płaszczyzny, na których człowiek istnieje jako byt materialny, a także żyje odczuwając przyjemności i ból, są zamknięte i ograniczone prawami konieczności biologicznych i psychicznych. W nowy wspanialszy świat wchodzi człowiek bramą rozumu otwartą na całość bytu i bramą woli prowadzącej do królestwa dobra i moralnego prawa. To prawo umieszcza człowieka w „świecie, który posiada prawdziwą nieskończoność, podnosi nieskończenie wartość człowieka, gdyż objawia życie niezależne od zwierzęcej natury, a nawet od całego zmysłowgo świata" [1]). Na tej właśnie płaszczyźnie, co jest specyficznie ludzkie nie posiada rozmiarów „fizycznych". Miejsce, które zajmujemy w świecie nie zależy od rozmiarów fizycznych [2]).

To nie siła zwierzęcego instynktu wypowiada słowa: „Cóż mocniej dusza pożąda jak prawdę" — „Boga i duszę pragnę poznać" (św. Augustyn), to nie siła wygodnictwa życiowego kieruje człowieka i ku biegunom i wgłąb ziemi i oceanów i nie ona każe badać bieg gwiazd i olbrzymów-mgławic, lub ślęczeć z utratą zdrowia przy obserwacji mikrobów, albo rozbijać atom — tu działają prawa innego świata, gdzie umysł jest otwarty na przyjęcie Rzeczywistości i gdzie najpierw króluje prawda, a potem idzie dopiero użyteczność.

5. Nowy umysłowy świat jest równocześnie płaszczyzną obowiązku i sumienia, co zdolne będą wyzwolić w człowieku moce, jakie się oprą naciskowi materii i zwysłów, a nawet będą wyrzekać się niższych życiowych światów w celu zdobycia idealnych wartości. Heroizm aż do oddania życia przychodził nieraz do głosu w historii człowieka walczącego o dobro, gdyż miłość jest mocniejsza niż śmierć.

6. Specyficzny świat człowieka jest również światem piękna: kiedy artysta tworzy zgodnie z idealną wizją przedmiotu, gdy, mówiąc językiem Conrada „wymierza sprawiedliwość widzialnemu światu" i pragnie wyrazić w dziele sztuki, w myśl wska-

[1]) E. Kant, j. w. s. 198, 199.
[2]) Al. Carrel — Człowiek istota nieznana, s. 50, wyd. B. Wiedzy.

zań Tomasza z Akwinu[3]: całość bez braku (integritas), należną, idealną proporcję i bijącą w oczy jasność (claritas) niespotykaną w świecie realnym — wówczas znajdzie się na płaszczyźnie piękna górującego nad światem realnym.

7. Ponieważ wiecznie niecierpliwy i szukający ludzki umysł i niespokojne człowiecze serce nie może osiągnąć doskonałej prawdy, pełnego dobra i piękna idealnego w świecie względnym a Faustowskie pragnienie utopii: „Wyrzeknę wtedy do przelotnej chwili; trwaj, piękna jesteś" nie odpowiada ludzkiej naturze — dlatego człowiek odkrywa w sobie nową płaszczyznę, gdzie występuje jako poszukiwacz Boga — Prawdy nieogarnionej, Dobra bez granic i Piękna bez skaz — jest to płaszczyzna życia religijnego.

8. Aktywnym jest człowiek we wszystkich dziedzinach, jednak w swoim umysłowym, otwartym świecie wznosi się ponad przyrodę tworząc narzędzia i kulturę; „Człowiek jest przede wszystkim wynalazcą broni, narzędzi i maszyn. Za pomocą tych to wynalazków mógł wyrazić swe cechy osobiste, które go odróżniają od wszystkich innych istot. Wyraził je w sposób obiektywny za pomocą posągów, świątyń, teatrów, katedr, szpitali, uniwersytetów, laboratoriów i fabryk. Naznaczył w ten sposób powierzchnię ziemi piętnami swych czynności podstawowych, to znaczy swym zmysłem religijnym, swym zmysłem moralnym, swoją inteligencją i swą ciekawością naukową"[4]).

9. Posiada człowiek empiryczny jeszcze jedną dziwną zdolność wynikającą z tajemniczych głębin ludzkiej duszy: jest to możność wprowadzenia dysharmonii na swe płaszczyzny życiowe i zatracenia porządku w rozwoju poszczególnych dziedzin.

Idea empirycznej ludzkiej natury niewielu chyba znajdzie przeciwników, gdyż aż nadto wyraźnie da się stwierdzić, że historyczny człowiek dąży do prawdy, posiada kodeksy praw, uznaje moralne zasady, posiada życie religijne, tworzy kulturę, a pod względem moralnym wznosi się na szczyt heroizmu, albo ulega degeneracji. Różnice wśród systemów filozoficznych i poglądów religijnych zaczynają się wówczas, gdy chodzi o głębsze wyjaśnienie ludzkiej natury i wyszukiwanie przyczyn dla tak charakterystycznych działań człowieka. Jest rzeczą aż nazbyt zrozumiałą, że wszystkie teorie i idee o czło-

[3]) 1-a 2-ae qu. 39, a. 8.
[4]) **Człowiek istota nieznana, o. c. s. 48.**

wieku o tyle będą posiadały sens, o ile wyjaśnią wsposób wystarczający empiryczne dane o człowieku.

Katolicka idea ludzkiej natury, broniąc wszystkich życiowych płaszczyzn, na których człowiek rozwija swoją aktywność, wyjaśn a jej źródła, ucząc, że człowiek posiada duchową i nieśmiertelną duszę, która jednocząc się bezpośrednio z ciałem tworzy łącznie z nim ludzką naturę. Dzięki temu substancjonalnemu związkowi duszy z ciałem (został on dogmatycznie określony na sob. w Vienne 1311 r.), ciało podlegając biologicznym prawom dziedziczenia, wpływa na duszę i wiąże ją ze środowiskiem rodzinnym, gospodarczym, klimatycznym, a dusza stwarzana bezpośrednio przez Boga dla każdego ludzkiego ciała, uduchawia je, czyni zeń sprawne narzędzie kultury i sprawia to, że materia służy pięknu, prawdzie i dobru.

Brak moralnej harmonii w człowieku i ta dziwna, a tajemnicza zdolność dehumanizacji, kiedy to człowiek może stać się potworem, który będzie niżej stał od wszystkich istot żywych — katolicyzm wyjaśn a i bliższymi przyczynami jak wychowaniem i warunkami gospodarczymi, lecz sięga głębiej, wskazując na wolną wolę wybierającą świat zła pod naciskiem jednak grzechu przy jednoczesnym odtrąceniu łaski.

Katolicyzm utrzymuje, a ma ku temu i empiryczne powody, że po utraceniu pierwotnej łaski, ludzkość w oparciu tylko o swoje siły nie może poznać wszystkich prawd koniecznych do prowadzenia ucziwego życia i nie ma ku temu moralnych sił, aby w całej pełni móc zachować kodeks moralnego naturalnego prawa. Człowiek idzie po drodze prawdy i dobra bardzo powoli, błądząc po wiele razy, jeśli odtrąci pomocną łaskę. **Łaska wszczepiona przez Bożą Miłość w ludzką naturę będzie działać i współżyć z człowiekiem przede wszystkim na płaszczyźnie prawdy, dobra i duchowego piękna, a pośrednio zacznie promieniować na wszystkie dziedziny ludzkiego życia.**

II.

Łaska zjawiając się w nas jako nowa forma życia, polegającego na coraz to głębszym wnikaniu w prawdy wiary i coraz pełniejszym miłowaniu Boga, a przez Boga całości bytu, otwiera przed nami światy nowych doznań, a przez to czyni życie pełniejszym, tym bardziej, że nie ubożąc natury daje siły witalne wyższego rzędu.

Jaki jest stosunek owej nadprzyrodzonej życiowej płaszczy-

zny zwanej Bożą Łaską do ludzkiej natury tzn. do wszystkich jej przymiotów i przyrodzonej aktywności? Istnieje kilka ogólniejszych możliwych pozycji przy rozpatrywaniu związku natury z łaską: 1) przekreślanie lub niedocenianie natury przez świat łaski, 2) aprobata natury względna, lub 3) absolutna, 4) uszlachetnienie natury przez łaskę, 5) podniesienie natury do wyżyn nadczłowieczeństwa.

1. Pierwszą możl'wość, że łaska może wyniszczać człowieczeństwo lub a priori ujemnie je wartościować odrzuca się główn'e ze względu na trzy fakty: a) bo w świetle łaski obowiązuje wyznanie wiary — wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego Stworzyciela **nieba i ziemi,** b) Syn Boży stał się **człowiekiem**, złączywszy osobowo ze swo'm bóstwem wszys'ko, co jest prawdziwie ludzkie prócz grzechu i c) grzech pierworodny osłabił człowieka w jego działalności moralno-religijnej, lecz mu nie odjął żadnego ludzkiego przymiotu, jeśli tedy Bóg stwarza ludzką naturę, a Syn Boży uznaje ją przez wcielenie za drugą własną naturę, to wszytko co ludzkie musi być w zasadzie dobre, gdyż w przeciwnym razie złym byłoby dzieło Boże i w postaci Chrystusa istniałoby naturalne zło. Osłab'enie człowieka przez grzech pierworodny mówi nam, że natura podlega zboczeniu w swych funkcjach, co jednak nie oznacza ujemnego wartościowania jej istotnych przym'otów.

2. W jakim sensie Kościół, będąc instytucją Bożej łaski, przyjmuje drugą możliwość w stosunku łaski do natury, tj. aprobatę (względną) natury przez życie łaski? Kościół naucza w tym względz'e, że przymioty ludzkiej natury jako dzieła Bożego są fizycznie dobre. a w znaczeniu moralnym stają się także dodatnie, gdy są wykorzystane w dobrych celach. Kiedy pod wpływem staro-irańskich pojęć o dwu istotnych pra-pierwiastkach dobra i zła, a także uroku kultury hellenistycznej szerzącej w duchu platońskim niechęć do materii, powstawały błędy doketyzmu [1]), montanizmu [2]) dualizmu gnostyków [3]), wówczas to młode chrześcijaństwo od razu mocno zareagowało w pismach św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Ireneusza i wielu innych walczących o godność ludzkiego ciała i wartość materii. Najbardziej atrakcyjny i wpływowy w swej walce z materią był maniche'zm (twórcą Manes ok. 215—277), który w duchu nauki o materii jako siedlisku zła zabraniał swym wybranym wstępowania w związki małżeńskie, zakazywał pracy fizycznej i spożywania nieczystej żywności, szczególnie mięsa i wina (zwyczajni członkowie byli wolni od tych zakazów). Manicheizm był ostro

atakowany przeze wielkich ojców Kościoła, a głównie św. Augustyna, który będąc niegdyś manichejczykiem, znał dobrze obyczaje sekty. Manicheizm odrodził się w średniowieczu w poglądach waldensów i albigensów negujących prawdy o realnym ciele Chrystusa, pochodzeniu materii od Boga, zmartwychwstaniu ciał i godziwości małżeństw; ów średniowieczny manicheizm został uroczyście potępiony przez Kościół na sob. Laterańskim IV-ym (1215). Późniejszy pogląd Lutra, że pożądliwość zmysłowa sama z siebie jest grzechem i stanowi istotę grzechu pierworodnego, wyrasta również z ducha manichejskiego.

Kościół biorąc w obronę cielesność ludzkiej natury, nie zapomina o jej duchowym życiu; już św. Augustyn, zwany doktorem łaski, był zmuszony wystąpić w obronie wolnej woli jakoby zmuszalnej przez łaskę do działania: „Ponieważ są tacy, pisał św. Augustyn, co tak bronią łaski, że nie uznają wolnej woli człowieka, albo uważają że kiedy bronią łaski, to przeczą wolnej woli, dlatego zwracam się do Waszej Miłości bracie Walentynie..." te są początkowe słowa książki Augustyna: O łasce i wolnej woli [1]). Bierze w obronę ludzką naturę i Sobór Trydencki, gdy ogłasza przeciwko protestantyzmowi, że grzech pierworodny jedynie osłabił a nie zniszczył wolnej woli i że człowiek usprawiedliwiony posiada w dalszym ciągu swobodę wyboru między dobrem i złem [2]).

Opowiada się Kościół za dobrem natury i jej swobodą do działania, gdy potępia następujące zdanie teologa Bainsa (w r. 1567): „wolna wola bez łaski Bożej może jedynie grzeszyć" [3]) i taki pogląd Janseniusza (w r. 1563) „ wewnętrznej łasce w stanie natury upadłej nigdy nie można przeciwstawić się" [4]). Łaska będąc życiem pobudza do działalności i dlatego Kościół powie, że opinia teologa Michała de Molinos głoszącego, że aktywność naturalna jest nieprzyjaciółką łaski, jest nauką błędną (kwietyzm) [5]); tak samo Kościół nie uzna za swoje poglądów Fénélona, znanego arcybiskupa i pedagoga, że w stanie świętej obojętności dusza nie posiada wolnych i świadomych pragnień. Kościół ogłosi na Soborze Watykańskim, że rozum ludzki może z pewnością poznać Stwórcę, orzeknie również, że akt wiary nadprzyrodzonej winien być nie ślepy a rozumny

[1]) Chrystus nie mógł mieć realnego ciała, a tylko pozorne, gdyż ciało jest siedliskiem zła. [2]) Ciało wg. montanistów należy wyniszczyć, aby w nas mógł lepiej działać Duch św. [3]) Materia jest tworem boga zła, str. 213 [1]) Mgn. P. L. 44 col. 880, [2]) DB. 793, [3]) DB. 1027, [4]) 1093, [5]) DB. 1224.

i opierać się obok łaski Bożej na racjonalnych motywach. Kościół utrzymuje, że wiara nie niweczy rozumu, a rozłam między wiarą a rozumem jest niemożliwy, gdyż oba te elementy od jednego Boga pochodzą i mogą sobie wzajemnie usługi oddawać [1]).

Kościół nie uzna też za swoje poglądów tradycjonalizmu i fideizmu, jakie pragnęłyby wiarę i moralność chrześcijańską oprzeć na czynnikach emocjonalnych, bez uprzedniego działania rozumu, przeciwnie Kościół powie, że rozum pobudza wiarę [2]).

Opierając się na tym fundamentalnym założeniu, że łaska nie powoduje zniweczenia ludzkiej natury, lecz ją aprobuje, Kościół szeroko otworzył bramy swych gmachów, aby tam wprowadzić rzeźbę, malarstwo i muzykę, a potępił obrazoburców. Kościół włączył do swego stylu życia kulturę helleńską i rzymską i tu po chwilowych tarciach zwyciężyło prawo symbiozy natury z łaską. Historycy religii, przeciwni zwłaszcza chrześcijaństwu, jako religii nadprzyrodzonej, radzi doszukują się analogii między nią a mysteriami eleuzyńskimi, orfickimi, religią Mitry, poglądami wiary irańskiej, religią starożytnych Egipcjan, Hindusów, a właściwie wielu z tych historyków nie zdaje sobie sprawy z chluby i dumy Kościoła, że jest on zbieraczem i zachowawcą wszelkiej prawdy i dobra rozproszonych po wszystkich religiach.

Kościół strzegąc swego kośćca ideowego, który mu został dany w objawieniu Bożym, przyswoił sobie rozliczne wartości ze świata natury, jak systemy filozofii greckiej, wiele form obrzędowych z życia religijnego pogan, prawo rzymskie, literaturę i sztukę przedchrześcijańską, a to właśnie świadczy, że katolicyzm i życie łaski nie jest wrogiem ludzkiej natury i jej wytworów kulturalnych. Kościół kieruje się tu zasadą wyrażoną przez św. Tomasza z Akwinu już na pierwszych stronicach jego wielkiej Sumy teologicznej. „Łaska nie usuwa natury, lecz zakłada jej istnienie i dlatego trzeba, aby naturalny rozum oddawał usługi wierze, a naturalna skłonność woli winna się podporządkowywać (prawu) miłości". „Nie jesteśmy obcy życiu" pisał kiedyś apologeta chrześcijaństwa — Tertulian... nie gardzimy żadnym owocem dzieł Stwórcy... I my też z wami żeglujemy, uprawiamy żołnierkę, uprawiamy handel, wymieniamy pracę i do usług waszych oddajemy nasze

---

[1]) DB. 1330, [2]) Sob. Watykański DB. 1790—91,1796—7, DB. 1622—27 i 1649—52.

wytwory". Encyklika o wychowaniu chrześcijańskim, cytując powyższe zdanie dodaje od siebie: „Dlatego też prawdziwy chrześcijanin nie tylko że nie usuwa się od zabiegów ziemskiego życia i nie uszczupla swoich władz naturalnych, ale je rozwija i udoskonala, harmonizując je z nadprzyrodzonym życiem, przez co i to nawet życie naturalne uszlachetnia" [1]).

Tę chłonność naturalną Kościoła i harmonizację łaski z naturą zauważył świetnie nasz St. Brzozowski w okresie swych duchowych przeobrażeń i sympatii dla Newmana, kiedy dawał przedmowę do wydania urywków z pism angielskiego konwertyty: „Kościół jest w stanie przyjąć wszytkie wyniki myśli nowoczesnej naukowej i nie zachwiać się ani na chwilę, jest w stanie uznać, że życie poza obrębem Kościoła dokonywało w ciągu ostatnich stuleci prac niezbędnych, lecz zostały one niezupełnymi dlatego właśnie, że były wykonywane poza posłuszeństwem kościelnym i że dzisiejszy kryzys kulturalny jest wynikiem tego przebiegu historii" [2]).

Katolicyzm, mimo że tak wysoko ceni życie natury, nie uzna jej za najwyższą samodzielną wielkość niezależną od Bożego prawa i od niezwykłej Bożej pomocy tj. łaski. Absolutna suwerenność jednostki czy zbiorowości jest sprzeczna z katolicką nauką. Kościół jest przekonany, że nie tylko w sprawie zbawienia, lecz także w dziedzinie wychowania i w ogóle życia społecznego łaska Boża jest potrzebna, by człowiek mógł być w pełni człowiekiem i rozwijać harmonijnie swe uzdolnienia.

Ewangelia Chrystusowa domaga się od ludzkiej natury samozaparcia, niesienia krzyża, pokory, duchowego dziecięctwa i prostoty, co nie jest wcale aprobatą natury w jej wszystkich skłonnościach, „kto by chciał duszę swą zachować, straci ją — powie Chrystus, a kto by stracił duszę swą dla mnie zachowa ją".

Św. Paweł będzie pisał, że naturalne jego skłonności są przybite do Krzyża i że żyje już nie on, ale żyje w nim Chrystus [3]), a którzy są Chrystusowi, to ciało swe ukrzyżowali z namiętnościami i pożądliwościami [4]) — celem zaś takich ograniczeń jest pełniejsze życie natury w jej wyższych władzach i przy-

[1]) Enc. o wychow. chrz. s. 44 — Warszawa, 1930.

[2]) I. H. Newman — Przyświadczeni wiary — przedmowa Brzozowskiego s. 14.

[3]) Gal. II. 20.

[4]) Gal. IV, 24.

gotowanie się do bogatszego życia łaski. „O Boskie życie — wołał św. Jan od Krzyża — nigdy nie zabijasz jak tylko na to, aby dać życie, i nigdy nie ranisz jak tylko na to, by uzdrowić" [1]).

Błąd wszelkich odcieni naturalizmów wcale nie na tym polega, że wartościują one pozytywnie ludzką naturę, lecz na ich akcentach negatywnych tj. odwracaniu się od łaski i na absolutnej aprobacie natury. I tak naturalizm teologiczny gnostyków i pelagianów powie, że człowiek wyłącznie siłami natury (przez wiedzę i pracę woli) może osiągnąć zbawienie, naturalizm wychowawczy Rousseau'a gloryfikuje indywidualną ludzką naturę psutą jedynie warunkami życia społecznego, fizjokracji kierując się aforyzmem „laissez faire, laissez passer" głoszą wiarę w autonomiczne, idealne działanie praw gospodarczych, naturalizm metafizyczny monistów podniesie naturę do godności bóstwa lub w ogóle Najwyższej Jedni (różnie wyjaśnianej).

Apologeci absolutnej wartości natury mają zadanie bardzo a bardzo utrudnione po dwu ostatnich wojnach światowych. okazało się bowiem, ile to ponurych i fatalnych sił tkwi w naturze zostawionej sobie bez pomocy Łaski.

4. Zdanie św. Pawła: „nie ja, lecz łaska Boża ze mną" prowadzi do katolickiego poglądu, że łaska współżyjąc z naturą stara się ją uszlachetnić, tworząc nie jakiś konglomerat, lecz ścisły związek w celu wykonania wszytkich zadań człowieka. W przeciwieństwie do nauki protestantów ortodoksyjnych, którzy sądzą, że natura ludzka zepsuta przez grzech pierworodny nie podlega wewnętrznemu uszlachetnieniu, Kościół naucza, że łaska może przemieniać człowieka.

Łaska Boża przychodząc najpierw w formie religijno-moralnych prawd zostaje wszczepiona w ludzki umysł i staje się przyczyną tego, że nasze widnokręgi myślowe rozszerzają się i powstaje zwarty światopogląd na życie i jego zadania; łaska Boża wszczepiana w ludzką wolę i uczucie w formie nowej miłości daje siłę do panowania nad instynktem i każe człowiekowi wyjść poza siebie i pokochać Boga i ludzkość całą, każe widzieć dobro nie tylko w „braniu" ale i w „dawaniu" z siebie dla bliźnich. Łaska wpływając w ten sposób na naturę stara się uszlachetnić wszystkie jej działania i wytwory. I podstawą teoretyczną i siłą realną co uszlachetnia naturę jest fakt,

[1]) Żywy płomień miłości o. c. s. 72.

jaki zaistniał w dzień Zwiastowania: „A Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami". Odtąd już nikt nie może potępiać ludzkiego ciała, bo takie potępienie uderzyłoby rikoszetem w Syna Bożego, i nikt nie może mówić o przeklętej ziemi, gdyż po niej chodził Bóg-człowiek. Syn Boży wchodząc w historię człowieka **uświęca rodzinę, w której się wychowuje, błogosławi pracę fizyczną będącą źródłem Jego utrzymania, błogosławi wszystkie wytwory kultury i materialnej i duchowej,** jak mi się posługiwał w pełnieniu swej zbawczej misji. Wyciąga Zbawca uświęconą rękę nad radością życia w czasie godów w Kanie, ale płacze, gdy owoc ludzkiej, większej pracy — miasto — ma ulec zburzeniu. Chociaż ówczesna kultura wyrzuciła Chrystusa na margines życia, chociaż zbawienie przyszło nie przez mądrość i siłę i nie przez wytwór kultury, a tylko przez „głupstwo krzyża", to jednak bardzo szybko w zasięgu krzyża zjawiła się kultura helleńska, przyszło rzymskie prawo, poczęły wyrastać szkoły, tworzyły się biblioteki, a sam krzyż uległ przewartościowaniu; ze znaku hańby stał się symbolem pracy i heroizmu życiowego. Widać trzeba było i wówczas i teraz w celu odnowienia, a powiedzmy również ciągłego odnawiania człowieka, najpierw zaprzeć się samego siebie i nieść krzyż, by potem ustawicznie zmartwychwstawać.

Kościół mając ciągle przed oczyma dogmat o Synu Bożym, który człowiekiem się stał i uświęcił dzięki temu człowieczeństwo, posiada niezwykłą ambicję i chyba jest **pod tym względem jedyną na świecie instytucją religijną, która pragnie wnieść łaskę i uświęcenie do wszystkich dziedzin życia zbiorowego i indywidualnego.** Naturalna społeczność małżeńska i rodzinna zostaje uświęcona przez sakrament, a wszystkie w ogóle znaki sakramentalne są uświęceniem materii jako dodatkowego narzędzia łaski i służą w ogóle uszlachetnieniu człowieka. **Chleb i wino są materiałem** łaski i dają swe postacie jako szatę dla Miłości Wcielonej i ofiarowującej się wraz z nami na ołtarzach Proszę zobaczmy rytuał rzymski i odczytajmy spis błogosławieństw dla pól i zbóż, fabryk i maszyn, dla drukowanego słowa i książek, domów i ludzi, dróg i mostów i wszystkiego, co człowiek tworzy, a z łatwością się przekonamy o wierze Kościoła że naturę trzeba uświęcać i rzeczywiście możemy ją uszlachetniać.

Kiedy mówimy o symbiozie natury z łaską nie zamykamy oczu na możliwości przeróżnych między nimi tarć, istnieją bowiem konflikty, gdy natura zamyka drzwi i okna przed ła-

ską, lecz i przeciwnie są wypadki, że człowiek źle przewartościowując łaskę pragnie, aby wiara zastąpiła rozum, a miłość nadprzyrodzona wykluczyła naturalną ludzką miłość, czy też modlitwa przekreślała ludzką aktywność i pracę. Już św. Paweł Apostoł miał do czynienia z takim konfliktem: kiedy Tessaloniczanie zaczęli się modlić w przewidywaniu sądu ostatecznego i... oddawać się lenistwu — Paweł napisał im mocne słowa: „Albowiem i gdyśmy byli u was, tośmy wam opowiadali, iż jeśli ktoś nie chce robić, niech też nie je" (II Tess, III, 10). Warto tu nawiasowo zaznaczyć, że praca nigdy nie była karę za grzech, a nakaz Boży: „napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną" nie ma żadnego związku z grzechem: po grzechu przyszedł jedynie trud i niechęć do pracy a odkupienie Chrystusa sprawiło, że praca stała się bardziej uświęcona, weszła do konstytucji i reguł zakonnych i stała się drogą do zbawienia, będąc powołaniem człowieka i chrześcijanina.

Obok niebezpieczeństwa niwelacji natury przez łaskę jest inne, jeszcze gorsze, a nim jest **oddzielenie natury od łaski;** słusznie tu zauważa Maritain, że „chrześcijanin musiałby się rozdzielić wówczas na dwie części: część chrześcijańską dążącą ku wiecznemu życiu i drugą część pogańską służącą sprawom tego świata" [1]), konsekwencją tego byłoby chrześcijaństwo słabe, ułamkowe, wstydliwe, a nawet bałwochwalcze w stosunku do rasy, narodu, czy państwa byłoby ono po prostu śmiertelnym absurdem [2]).

Zdaje się, że w chęci oddzielenia natury od łaski idzie za daleko E. Mounier, gdy pisze, że chrześcijaństwo szukając kontaktu z rzeczywistością „wymarzyło w okresie współczesnym słynne mieszaniny: filozofie chrześcijańskie, porządek społeczny chrześcijański; politykę chrześcijańską, państwo chrześcijańskie" [3]) — realizując to wszystko chrześcijaństwo pozbawiłoby się wg. Mounier'a swej substancji. „Jeśli Bóg jest Bogiem milczącym historii, niewyrażalnym Bogiem kontemplacji, obecność chrześcijaństwa w świecie powinna być na Jego wzór całkowita, lecz dyskretna i pośrednia" [4]).

Mimo sugestywności stylu pisarskiego Mounier'a wyziera

---

[1]) J. Maritain, L' humanisme intègrale, p. 312, Paris 1936.
[2]) Il apparait comme une absurditè proprement mortelle".
[3]) Esprit 1948 u. 11 p. 699 700.
[4]) j. w. s 700.

tu obawa, aby łaska zbytnio się naturą nie splamiła i dlatego należy uciec w ukrytą strefę ducha i nie narzucać się biegowi rzeczy — wydaje się jednak, że takie stanowisko byłoby początkiem agonii chrześcijaństwa.

W celu ilustracji pewnych objawów życia katolickiego we Francji i tego istotnego dla Kościoła naświetlania stosunku łaski do natury, zauważyć warto, że Mauriac, sławny powieściopisarz, jakby umyślnie unika postaci, w których łaska długo współpracuje z naturą, dając w rezultacie dobrego uczciwego chrześcijanina.

„Dobrzy katolicy" są u Mauriacia do wnikliwej pisarskiej analizie ludźmi skażonymi w swych ukrytych zakamarkach duszy, a do jego „czarnych" aniołów łaska gwałtownie puka, zbawiając ich na moment zwykle przed śmiercią — uwidacznia się chyba tutaj, albo niewiara w siłę łaski, lub też wiara w radykalne zepsucie ludzkiej natury[1]).

Wyjaśnienie idei dotyczącej związku i współpracy łaski z naturą rzuca wiele światła na tak ważki problem jak możliwość i przymioty katolickiej kultury. Jeśli by łaska posiadała swoją zamkniętą dziedzinę, a życie natury rozwijałoby się poza łaską, a może wbrew łasce, to wówczas katolicka kultura byłaby w ogóle i pryncypialnie absurdalna. A gdy przeciwnie łaska aprobuje i uszlachetnia naturę, jaka bez wyższych sił z trudnością jedynie zachowa swe człowieczeństwo, to w takim razie **kultura katolicka obejmująca wszystkie wytwory ludzkie uszlachetnione przez łaskę i związane z prawem miłości jest i możliwa i potrzebna;** owa kultura będzie skierowana ku wszystkim celom natury i człowieka, otrzyma więc charakter ziemski i humanistyczny, lecz będzie jednocześnie teocentryczną, gdyż łaska wnosi tu cel: **służbę Najwyższej Miłości.**

Katolicka kultura posiada swe uwarunkowanie czasowe i w związku z tym zmienność, ponieważ łaska działa w czasie i przyjmuje ją konkretny człowiek, który ciągle udoskonala swój styl życia. Katolicyzm współczesny wchłonął w siebie sporo pierwiastków kultury żydowskiej, greckiej, rzymskiej i ma wyraźne oblicze kulturalne, ale kiedyś, kiedyś, katolicyzm po zżyciu się np. z kulturą hinduską lub chińską, może się stać katolicyzmem o typie odmiennym. Kościół może zmienić swe oblicze kulturalne, łaska jednak nie zmieni swej istotnej treści prawd o Bogu i człowieku i nie zmieni nakazu mi-

---

[1]) **Analogiczny klimat duchowy istnieje w powieściach Bernanosa.**

łości, w kulturze więc **katolickiej z powodu jej symbiozy z naturą znajdą się pierwiastki statyczne i dynamiczne.**

Poruszając tu w sposób jedynie uboczny zagadnienie katolickiej kultury nie omawiamy innych jej przymiotów, z których za najważniejsze uważa się zwykle: personalizm, hierarchiczność, uniwersalizm, społeczny charakter i bogactwo typów przy jednolitym poglądzie na świat.

Tworzenie katolickiej kultury stanowi jedną z funkcji łaski, gdy ponad to ma ona jako główne zadanie prowadzić człowieka do jeszcze pełniejszego życia, a mianowicie do chrześcijańskiego nadczłowieczeństwa, opartego na miłości, która nas przetwarza i daje godność Bożych Synów.

X. Wincenty Granat

STEFANIA SKWARCZYŃSKA

„LITERATURA KATOLICKA" JAKO TERMIN W NAUCE O LITERATURZE

Już w okresie dwudziestolecia międzywojennego pisało się wiele — zarówno w Polsce jak i poza Polską (w szczególności we Francji) — o literaturze katolickiej. Artykuły na temat literatury katolickiej, często o zacięciu polemicznym, pojawiały się niejednokrotnie na łamach czasopism — głównie, jeśli nie jedynie, na łamach czasopism katolickich. Jeśli zagadnieniem literatury katolickiej i krytyki katolickiej zajmowały się większe rozprawy, także w pozycjach książkowych, to korzystały jak np. rozprawa Calveta **„D'une critique catholique"** z podniet publicystyki i z treści publicystycznych dyskusji, wyrażając stanowisko nie tyle wynikłe z potrzeb nauki o literaturze, ile z potrzeb światopoglądu katolickiego i — w najczystszym tego słowa znaczeniu — interesów katolicyzmu. Mówiło się o literaturze katolickiej jako o pewnej własności i dorobku katolickiej zbiorowości, jako o wykładniku kultury katolickiej, jako o wykładniku ekspansji katolicyzmu, jako o punkcie oparcia wreszcie dla jego apostolskiego dynamizmu. W gruncie rzeczy pojęcie literatury katolickiej miało kurs tylko w kręgu katolickim; nie wyszło poza krąg zainteresowań wyznaniowych; nie miało jakiejś konkretnej ważności dla ludzi obojętnych dla katolicyzmu; wreszcie — i to nas tutaj specjalnie obchodzi — pojęcie literatury katolickiej nie było postulowane przez naukę o literaturze; było w niej niepotrzebne, zgodnie zresztą z nastawieniem szeregu ówczesnych kierunków w badaniach literackich, odżegnujących się od zagadnień ideologii, a to z kierunkiem estetycznym, formalistycznym, fenomenologicznym etc. na czele.

Sytuacja pod tym względem zmieniła się po wojnie; nie

wchodzimy tu w konkretne przyczyny natury historyczno-socjologicznej tego zjawiska; rezygnujemy ze wskazania związków, także politycznych, tego faktu. Dość, że z jednej strony zagadnienie literatury katolickiej coraz potężniej poczęło absorbować środowiska katolickie, prowokować do wypowiedzi i do formułowania postulatów ze strony czołowych przedstawicieli kultury katolickiej, mnożąc na łamach czasopism artykuły na ten temat, wyłaniające coraz obficiej literaturę naukową o literaturze katolickiej — z drugiej strony zagadnienie literatury katolickiej przestało być ważne już tylko dla katolików. Rozpatrują je ze swego stanowiska i jej przeciwnicy — stojący na gruncie odmiennej ideologii, a więc np. marksiści. Polemizując z jej założeniami i poddając krytyce jej osiągnięcia — tym samym, widać, uznają jej odrębność, przypisują jej pewną specyficzną fizjonomię. Nie traktują jej — krótko mówiąc — **per non est.**

Jednakowoż nadal możemy zaobserwować, że zarówno jej rzecznicy jak i jej przeciwnicy toczą swoją batalię jakby we mgle kontur pojęcia nie rysuje się wyraźnie jednym ani drugim. Jest to zrozumiałe: nie przyjęli w spadku po epoce minionej wyprecyzowanego pojęcia. Dla nauki o literaturze pojęcie literatury katolickiej, podobnie zresztą jak i np. marksistowskiej na zachodzie Europy, było nie ważne: ujęcie zagadnień literackich od strony ideologicznej uchodziło za nienaukowe, za nie znajdujące pokrycia w istotnych czynnikach utworu; moment ideologiczny był uważany za pozaliteracką „doczepkę". Nie było więc potrzeby jego precyzacji, a także w konsekwencji ujęcia „literatury katolickiej" w rygor terminu naukowego. Takie z aspektu ideologicznego krystalizujące się określenia jak „literatura katolicka" były traktowane jako sformułowania ze stanowiska pozanaukowego; uchodziły za potrzebne li tylko ze stanowiska pewnego poglądu na świat.

Dziś sytuacja w nauce i literaturze się zmieniła. Wysuwają się na czoło kierunki w badaniach literackich, które aspekt ideologiczny dzieła — wbrew niedawnej przeszłości — uważają za aspekt podstawowy. I to nie jako punkt wyjścia dla pozaliterackiej oceny utworu, a więc nie jako coś, z czym krytyk podchodzi do dzieła „od zewnątrz", ale jako podstawowe podłoże konstrukcji dzieła, a więc jako coś, co tkwi w dziele, decyduje o jego zawartości i formie, coś co jest najistotniej z nim związane, coś co leży u jego fundamentów. Powstają więc warunki w nauce o literaturze, by pojęcia o treści ideologicznej

stały się jej przynajmniej potrzebne, jeśli nie konieczne, i — w konsekwencji — by sięgnęła po nie, wciągnęła je w repertuar swoich terminów.

I tutaj — naturalnie — wysuwa się zasadniczy kłopot. Nauka nie może przyjąć określeń o treści mglistej i niesprecyzowanej — musi zdobyć się na precyzację pojęcia, zanim przyporządkowanej mu nazwie przyzna funkcję terminu, gwarantującego jednoznaczność w porozumieniu się na terenie wywodów naukowych. Aby zadać sobie ten wielki trud ukucia terminu — musi sobie zdać sprawę, czy jest on jej naprawdę potrzebny, jako że niewątpliwie i terminy **non sunt multiplicanda** dla samej przyjemności rozbudowania aparatu naukowego.

Czyli w stosunku do określenia „literatura katolicka" musi nauka o literaturze uznać jego potrzebę ze względu na rolę jaką przypisze momentowi ideologicznemu w dziele literackim, musi zdecydować w jakim go postawi „kontekście terminologicznym", jakim go pojęciom podporządkuje i z jakimi logicznie ustawi **al pari** — czyli musi się zdecydować na wyraźną precyzację jego treści. Dotychczas bowiem nauka o literaturze nie czyniła ekskursów w kierunku takich pojęć tyczących momentów ideologicznych, jakim daje wyraz określenie: „literatura katolicka", albo czyniła to w drodze koncesji dla pewnej swiadomości społecznej, godząc się na „nieokreśloność" tego określenia, bardzo ogólnikowo przeciwstawiając je literaturze akatolickiej lub antykatolickiej, a mieszcząc w ramach określenia ogólniejszego „literatury wyznaniowej". [1])

Zanim spróbujemy uzasadnić potrzebę nazwy: „literatura katolicka" jako terminu w nauce o literaturze — zdajmy sobie sprawę, czy nauka o literaturze może podjąć tę nazwę w sensie, którym posługiwała się nią i posługuje krytyka publicystyczna, w sensie, w którym jest przydatna rozważaniom katolików oddanych sprawom katolickiej kultury. Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że i na tym terenie dawał się boleśnie odczuć brak sprecyzowanej treści pojęcia literatury katolickiej — toteż jego treść była nieraz poddawana dyskusji. Nie doszło jednak —

[1]) Widoczny jest kłopot z ustosunkowaniem logicznym literatury i krytyki katolickiej, w jaki popadł O. Benda *(Der gegenwärtige Stand der deutschen Literaturwissenschaft 1928)*, który pod nagłówkiem Glaubensgemeinschaft (s. 18) powiada: „Es ist eine bemerkenswerke Erscheinung, das in diesem Abschnitt nur von einer katolischen Literatur gesprochen werden kann; eine protestantisch-konfessionelle Literaturgeschichtsschreibung gibt es seit Vilmar nicht..."

o ile nam wiadomo — do ostatecznego rozstrzygnięcia; nie doczekało się to określenie momentu, w którym, choćby drogą konwencji, ustaliłaby się ostatecznie jego treść, broniąc go tym ustaleniem przed fluktuacją indywidualnych interpretacji i indywidualnego wyposażenia — ciągle pod jedną i tą samą nazwą — w takie czy inne uszczególnienia treściowe.

W ustalaniu treści określenia „literatura katolicka" zarysowywały się trzy tendencje, nierzadko wiążące się wzajemnie i uzupełniające w poszczególnych ujęciach. O przynależności utworu literackiego do literatury katolickiej decydowała: 1) przede wszystkim osoba autora, 2) adres społeczny utworu — czyli przeznaczenie dla odbiorców-katolików, 3) zawartość i dynamizm ideologiczny utworu. Nie trudno wskazać błędność, nieprzydatność dla badań naukowych, ewentualnie niewystarczalność niektórych z tych kryteriów z osobna, a zatem także albo błędność albo zbędność ich w zespole kryteriów.

Ad 1. Pojmowanie literatury katolickiej jako twórczości katolików niczego nie określa. Precyzacja autora jako „katolika" nie doprowadzi do rezultatów ważnych lub sprawdzalnych w badaniu literackim. Gdyby przez „katolik" rozumieć tutaj każdego katolika z metryki — niemal — przynajmniej dla niektórych literatur narodowych jak np. polskiej — nie byłoby literatury nie-katolickiej. Gdyby chcieć przez „katolik" rozumieć katolika praktykującego, to po pierwsze jednakowo by to nie określało samej literatury, po drugie wprowadzałoby w pole widzenia momenty niesprawdzalne badaniem literackim, a nieuchwytne i trudne do oceny z każdego innego pozaliterackiego stanowiska (np. pozycja hipokrytów etc.).

Gdyby przez „katolik" rozumieć tutaj uświadomionego w swej działalności kulturo-twórczej katolika, to — przy uchyleniu wymowy samej twórczości — mogłaby tak pojęta „katolickość" literatury być niesprawdzalna, **ergo** i nieprzydatna dla przyporządkowywania poszczególnych utworów tzw. literaturze katolickiej; przy dopuszczeniu do wymowy takiej twórczości mogłoby dojść do sprzeczności między sensem tejże wymowy, a faktem „osobistej katolickości" czy „niekatolickości" autora. Kłopot, w jakim znalazłby się badacz przy przyporządkowaniu Werfla **Pieśni o Bernadecie** literaturze katolickiej lub niekatolickiej — świadczyłby, że konstrukcja pojęć „literatura katolicka" i „niekatolicka" oparta na osobistej przynależności autorów do katolicyzmu — jest wadliwa, bo nie odpowiada zadaniu wyznaczenia zakresu obu pojęciom.

Dodajmy nawiasem, że oznaczanie katolickości utworu od strony autora mogłoby budzić zastrzeżenia i z najogólniejszego a ściśle katolickiego ujęcia, wyłuskując tych, którzy są **naturaliter** katolikami, z ram Kościoła.

A zatem wyznaczenie treści pojęcia „**literatura katolicka**" od strony osobistego stosunku do katolicyzmu autorów — wydaje się bez wartości przynajmniej dla nauki o literaturze. Przyporządkowanie konkretnych dzieł literaturze katolickiej albo byłoby nieuchwytne i niesprawdzalne środkami nauki o literaturze (a nawet częściowo może i środkami spoza nauki o literaturze), albo w rażący sposób prowadziłoby do rozbratu z wymową materiału literackiego.

Ad 2. Przyporządkowanie literaturze katolickiej konkretnych dzieł według ich adresu społecznego, a więc identyfikowanie literatury katolickiej z literaturą dla katolików, byłoby wyrazem zaprzeczenia „sensu powszechnego" tejże literatury. Prowadziłoby do ujęcia tejże literatury katolickiej jako literatury tylko dla pewnego typu odbiorców; nasuwałoby myśl, że to nie „sztuka", lecz **si licet comparare** praktyczna w ciasnym znaczeniu „sztuka stosowana" (w ciasnym, bo w szerokim: każde dzieło sztuki przez to samo, że jest tworem społecznym jest sztuką stosowaną). W konsekwencji sugestionowałoby to, że tzw. estetyczne kryteria literatury katolickiej są inne, niż kryteria literatury — że jest to literatura mniejszego lub większego kalibru, niż literatura bezprzymiotnikowa. Literatura katolicka jako literatura dla katolików w praktyce lokowałaby pewną część literatury na jakimś specyficznym podwórku z daleka od szerokich gościńców sztuki, podobnie jak dawniejsza „literatura ludowa" rozumiana jako literatura dla ludu; zamykałaby ją w jakimś ghetto katolickim. Określając oceniałaby ją automatycznie, bo automatycznie sugerowałaby specyficzne kryteria oceny w stosunku do ogólnie obowiązujących wobec literatury.

Tego rodzaju ujmowanie literatury katolickiej i nie leży na linii katolickiego programu kulturalnego — i — co nas w tej chwili najbardziej obchodzi — nie da się usprawiedliwić ze stanowiska nauki o literaturze. Nawet socjologia literatury, operująca oczywiście typologią odbiorcy, nie zgodziłaby się na takie wytypowanie; wymagałaby rozpracowania owego typu „katolika-odbiorcy", zawieszonego w tak ogólnikowym pojęciu w zupełnej historycznej próżni.

Ad 3. Pozostałoby trzecie ujęcie: określenie literatury katolickiej poprzez zawartość i dynamikę ideologiczną przynależ-

nych do niej utworów. Jak już wiemy, to naturalne ujęcie w dobie kierunków z jednej strony psychologicznych, a więc nastawionych poietocentrycznie[1]), z drugiej w dobie kierunków socjologizujących, a więc zwróconych ku odbiorcy, z trzeciej w dobie kierunków stojących na gruncie bezwzględnej autonomiczności dzieła literackiego, a więc wrogich widzeniu w dziele literackim nawet immanentnych momentów ideologicznych [2]), musiało uchodzić za coś wręcz niepoważnego, za chwyt pozanaukowy. Istotnie zresztą nie bardzo wiedziano, jak ten moment ideologiczny wyjaśnić w dziele, jak go w nim w ramach jego struktury dojrzeć. Stąd nie formułowano, lub formułowano niejasno ową „katolickość" treści. Krzyżowały się uwagi wynikające z analizy konkretnych dzieł z treściami postulatów pod adresem przyszłej literatury katolickiej — czyli krzyżowały się punkty widzenia poetyki naukowej i poetyki normatywnej. Stąd za katolicki uchodził utwór, który przedstawiał rzeczywistość i ją interpretował według katolickiego rozumienia, który ukazywał bieg świata i życie człowieka w świetle katolickiej nauki o świecie i człowieku, wreszcie który prowadził odbiorcę po linii katolickiej etyki, który służył wychowawczym celom Kościoła. Nic dziwnego, że takie wyjście poza ramy ówczesnego myślenia w badaniach literackich — było już automatycznie rezygnacją z wierności jego torom, było jawną decyzją wprowadzenia systemu myślenia pozanaukowego, równało się gotowości dla dobra sprawy katolickiej odejścia od wymogów naukowych, a wprowadzenia kryteriów pozaliterackich, kryteriów katolickiego apostolstwa. Na tej drodze pod pewnym naciskiem kierunków psychologicznych w badaniu literackim dołączyły się do kryteriów zawartości i dynamiki ideologicznej literatury katolickiej kryteria tak czy inaczej formułowanej katolickości autora (np. u Calveta).

I niewątpliwie literaturę można z każdego punktu widzenia

---

[1]) Psychologizm panujący w badaniach literackich mógł jedynie patronować takiemu ujęciu sztuki i krytyki katolickiej przez Calveta: „Istnieje... krytyka katolicka, jeżeli są krytycy katoliccy, tak jak istnieje malarstwo katolickie, jeżeli są malarze katoliccy, a to dlatego, ponieważ każde życie przejawia się zgodnie z naturą swoją". O Twórczości i krytyce katolickiej, tł. A. Górski, s. 20.

[2]) Z wyjątkiem kierunków witalistycznych, z których zwłaszcza bergsonizm dawał punkty oparcia dla naświetleń dzieła literackiego w duchu katolickiej nauki, a raczej w duchu katolickiej mistyki; przykładem teoria dzieła literackiego i teoria procesu twórczego, w której krzyżują się tezy Bergsona z tezami mistyki u Charles du Bos, *Qu'est-ce que la littérature?*

poddawać ocenie i wartościować. Tego nikt nikomu nie może zabronić. A zatem nie ma żadnego powodu kwestionowania oceny dzieł literackich ze stanowiska apostolskiej misji Kościoła. Jednakowoż trzeba pamiętać, że w takim wypadku kryteria i postulaty przychodzą „od zewnątrz", nie wyrastają z założeń nauki o literaturze.

Niezależnie jednak od uprawnień, jakie posiada automatycznie każdy człowiek do wartościowania dzieł literatury z wszelkiego punktu widzenia — zatem niezależnie od dalszego istnienia krytyki pozanaukowej katolickiej — jawi się naszym zdaniem konieczność wprowadzenia pojęcia literatury katolickiej w rygorze terminu naukowego ze strony właśnie nauki o literaturze.

Wiąże się to z nowoczesnym dojrzeniem momentów ideologicznych w dziele literackim, jako momentów w nim zasadniczych, fundamentalnych, nie zaś przypadkowych, „doczepionych", pozaliterackich, nieistotnych — jak to dotychczas pojmowano.

Konstrukcja treściowa konkretnego dzieła literackiego wynika z wyboru i doboru poszczególnych elementów treściowych i ich zespołów oraz z ustalenia wewnętrznych związków natury przyczynowo-skutkowej między przedstawionymi faktami. Wyborem i doborem oraz motywacją rządzi pewna stała zasada przyjęta przez autora dla danego utworu; jest ona racją kluczową warunkującą pod grozą wykroczeń przeciw logice dzieła wszystko, co jest w utworze przedstawione; jej konsekwentne działanie w konstrukcji danego utworu wyposaża treść utworu w charakter zamkniętej całości i jedności, wyposaża utwór w tzw. swoistą logikę, dzięki której uznajemy przedstawione momenty treściowe za prawdopodobne, oczywiście zawsze w stosunku do założeń, do przyjętej przez autora kluczowej racji, nie w stosunku do naszych własnych poglądów na rzeczywistość. Odmienne założenia warunkują odmienne możliwości realizacyjne w sferze przedstawień utworu; stąd w baśni nie uderza jako nonsens złota suknia spadająca na ramiona Kopciuszka z zaczarowanego drzewa, co uznalibyśmy za nonsens np. w powieści realistycznej jak w **„Lalce"** Prusa.

Kluczowa racja wykreślająca prawdopodobieństwo dla danego utworu poszczególnych przedstawień i ich związków wynika z założonej dla danego utworu teorii rzeczywistości. **Teoria rzeczywistości** jest w zasadzie wyrazem poglądu na świat, jest projekcją filozoficznego ujmowania świata. Innymi sło-

wami jest wyrazem świadomości ideologicznej czyli w skrócie ideologią. Toteż tyle jest teorii rzeczywistości, ile typów poglądów na świat; ich systematyka — jakże potrzebna nauce o literaturze! — jest sprawą filozofii.

Za każdą teorią rzeczywistości stoi jakieś filozoficzne stanowisko; stąd teoria rzeczywistości, którą możemy nazwać materialistyczną, a którą zwykle określa się wadliwie jako realistyczną, ogranicza rzeczywistość do świata przyrodzonego, podatnego doświadczeniu człowieka, a prawa nią rządzące ogranicza do praw przyrodzonych (prawa materii nieorganicznej i organicznej, prawa psychologiczne, historyczne w pewien sposób sformułowane etc.): stąd niematerialistyczna teoria rzeczywistości wieloznacznie określana jako idealistyczna, może obok rzeczywistości przyrodzonej rządzonej prawami przyrodzonymi widzieć rzeczywistość nadprzyrodzoną i prawa nadprzyrodzone, tak czy inaczej ustosunkowane do praw przyrodzonych, a nawet ingerujące w ich działanie.

I znów: ile jest typów niematerialistycznych poglądów na świat, tyle jest różnych typów teorii rzeczywistości, tak się nieraz diametralnie różniących, jak teoria rzeczywistości oparta o fatalistyczny pogląd na świat, o magiczny pogląd na świat, o katolicki pogląd na świat etc.

Jakaś teoria rzeczywistości stoi zawsze u fundamentu dzieła literackiego; ona kieruje — jak powiedzieliśmy — wyborem i doborem przedstawionych treści, a prawa rządzące biegiem świata przez nią sformułowane warunkują przedstawiony przez autora związek przyczynowo-skutkowy zachodzący między przedstawionymi faktami. Odgrywa zatem rolę planu konstrukcyjnego — na podobieństwo planu architekta, według którego murarz układa i piętrzy kamienie i cegły wznosząc gmach. Jest czymś zasadniczym, czymś najgłębiej związanym z dziełem, leży u jego dna. Jest nieodzowna; jest obecna zawsze, choć czasem trudno ją zrekonstruować **ex post** z samych treści dzieła, zwłaszcza jeśli utwór jest „krótki".

Otóż nasuwa się pytanie, trochę ryzykowne z punktu widzenia metodologii badań literackich — jaki jest stosunek autora do owej teorii rzeczywistości, do owego planu ideologicznego leżącego u dna utworu i decydującego zawsze o konstrukcji jego treści. Czy twórca działa tu jedynie świadomie czy także nieświadomie, dalej czy stosunek autora do teorii rzeczywistości jego dzieła jest zawsze profesyjny. Tutaj trzeba dbać o to, by

rozstrzygnięć nie zamąciły momenty postulatowe, a więc na miejscu tylko w poetyce normatywnej. Wydaje się, że należy przyjąć wyniki rozważań marksistowskich twierdzące, że twórca może albo świadomie budować swoje dzieło na planie ideologicznym takim lub innym lub też nieświadomie.

Budując nieświadomie ujawnia automatycznie i szczerze — co nie zawsze ma miejsce przy budowie świadomej — swoją istotną postawę ideologiczną. Niewątpliwie do najciekawszych rozważań literackich w aurze marksizmu należą te, które odkrywają w dziele literackim plan ideołogiczny zamaskowany świadomie przez autora założoną „ad hoc" teorią rzeczywistości. W ramach poetyki normatywnej postulat brzmi zawsze: należy stać świadomie na stanowisku wyznawanej teorii rzeczywistości, co sformułował już Mickiewicz z właściwą sobie lapidarnością, że wielki poeta czerpie zawsze ze źródła Rzeczywistości i Prawdy [1]).

Literacka jednak analiza wykazuje, że teoria rzeczywistości, na której zbudowany jest utwór, nie zawsze jest odpowiednikiem osobistego poglądu na świat autora i poza wypadkami jego „podszywania się" pod pewną teorię rzeczywistości dla celów ubocznych. Andersen pisze baśnie, a przecież nie może być posądzony, że odnosił się profesyjnie do baśniowej teorii rzeczywistości, uformowanej na tle światopoglądu magicznego, lub chciał uchodzić za wyznawcę tego poglądu; podobnie romantyk wypowiada się balladami, choć profesyjnie nie musi stać na gruncie poglądu fatalistyczno-magicznego. Można — jak się okazuje — sięgnąć dla zbudowania dzieła po pewną teorię rzeczywistości przekonaniowo sobie obcą, a sformułowaną przez osobiście niewyznawany pogląd na świat. Tak bywa niewątpliwie, i to często, choć wysoko ideologicznie uświadomiony twórca raczej zrezygnuje z wypowiedzenia się jakimś rodzajem, jeśli ten rodzaj zakłada z gruntu mu obcą wymowę ideologiczną (np. trudno sobie wyobrazić marksistę piszącego misterium czy katolika piszącego nowieść naturalistyczną!) Na decyzję założenia obcej sobie teorii rzeczywistości może wpłynąć jawnie uprawiane „aktorstwo" światopoglądowe lub to, że pewne momenty założeniem przyjętej teorii rzeczywistości przekonaniowo obcej — przecież odpowiadają twórcy, stąd i inne przyjmuje, zmieniając ich wymowę; tak np. właściwe baśni widzenie biegu świata w ramach ładu moralnego może znęcić wyznawcę ta-

[1]) Dzieła wszystkie, Wyd. Sejmowe t. XVI, s. 66.

kiego stanowiska; stąd zgodzi się na przyjęcie i innych konsekwencji baśniowej teorii rzeczywistości, czyniąc ze swej zgody na magiczny mechanizm zdarzeń w świecie nie zgodę wyznawcy ale zgodę człowieka, który bawi siebie i drugich pewną konsekwentnie prowadzoną grą wyobraźni.

Naturalnie w takim wypadku, a ściśle w obu ostatnich wypadkach, badacz planu ideologicznego nie poprzestanie na stwierdzeniu obecnej w utworze baśniowej teorii rzeczywistości, ale postara się wydobyć to założenie ideologiczne, jeszcze bardziej głębinowe, które zadecydowało o założeniu dla utworu przez twórcę baśniowej teorii rzeczywistości i które niewątpliwie działało na konstrukcję treści utworu, rządząc poszczególnymi momentami założonej teorii rzeczywistości — a przez nią i całą konstrukcją treści.

A zatem zagadnienie założonej w utworze teorii rzeczywistości prowadzi do rozważań o dziele po dwóch liniach o kierunkach wprost przeciwnych. Z jednej strony prowadzi do ustalenia stosunku profesyjnego czy nieprofesyjnego do niej twórcy, a w dalszej konsekwencji do rozważań nad pozycją utworu na tle dziejów pewnej ideologii, co — właśnie przez taką interpretację utworu — wiąże się z problemami oceny ideologicznej. Z drugiej strony prowadzi do ustalenia bezpośredniej przyczyny sprawczej — właśnie w postaci owego planu ideologicznego — warunkującej w dziele poszczególne elementy treściowe, ich zespoły oraz ich powiązania przyczynowo-skutkowe. Jeśli rozważania po pierwszej linii mogą napotkać na duże trudności natury metodologicznej, bo tylko w punkcie wyjściowym stykają się z tekstem, to rozważania po drugiej linii wydają się metodologicznie bezsporne; są w każdym swym punkcie sprawdzalne materiałem tekstowym. Prowadząc do badawczej rekonstrukcji założonej teorii rzeczywistości nie gonią za jakąś ciekawostką leżącą poza sferą właściwych zadań badacza literatury. Założoną teorię rzeczywistości musi sobie każdy badacz utworu uprzytomnić, nie tylko aby wyjaśnić rację wyboru i doboru elementów treściowych oraz ich związków, a więc nie tylko patrząc na dzieło **sub specie** genetyzmu, ale by zyskać podstawę do oceny, czy z szeregu możliwości realizacyjnych, dopuszczonych w przeróżnych dziedzinach przez daną założoną teorię rzeczywistości, twórca zrealizował istotnie te, które były najodpowiedniejsze ze względu na artyzm całości utworu (na plan założonej tzw. kategorii estetycznej). W ten sposób rekonstrukcja teorii rzeczywistości staje się konieczna dla ustalenia

kryteriów artyzmu, który pozornie zdaje się leżeć poza sferą zagadnień ideologicznych.

W konsekwencji nauka o literaturze musi rozporządzać terminami określającymi przeróżne teorie rzeczywistości, co zdaje się najłatwiejsze od strony terminów ujmujących ich bazę światopoglądową.

W szeregu takich światopoglądowo określonych teorii rzeczywistości znaleźć się musi i katolicka teoria rzeczywistości. Dogmaty katolickie wykreślają jej tezy, stąd nie ma powodu tutaj bliżej ją omawiać. Wystarczy stwierdzić, że tezy o rzeczywistości sformułowane przez dogmaty zarysowują jej swoistość i decydują o jej odrębności w stosunku do innych teorii rzeczywistości, czy to diametralnie z nią sprzecznych jak fatalistyczna teoria rzeczywistości, czy w stosunku do niej logicznie nadrzędnych, np. do chrześcijańskiej teorii rzeczywistości.

Ogół dzieł literackich, których treści wynikają z oparcia o katolicką teorię rzeczywistości — proponujemy nazwać literaturą katolicką. Decydowałaby zatem o przynależności dzieła do literatury katolickiej zwartość samego dzieła, nie osoba autora. W ten sposób w ramach literatury katolickiej znajdą się dzieła nie tylko katolików — i **vice versa**; poza ramami literatury katolickiej znajdą się także dzieła katolików. Zresztą — troska o rozumienie pojęcia „katolik" — nie będzie już należeć do zadań nauki o literaturze, podobnie jak już nie do nauki o literaturze należeć będzie ocena literatury ze stanowiska samej kultury katolickiej, jej potrzeb i jej planów (np. zagadnienie, czy apostolskiej misji Kościoła lepiej służy przedstawianie wzorów do naśladowania czy odrażających brudów życia).

Powyższe rozważania mają na celu wykazać, że określenie „literatura katolicka", zrodzone poza ramami nauki o literaturze — ma prawo ze względu na dzisiejszą orientację w problematyce dzieła literackiego wejść w repertuar terminów nauki o literaturze. Że jest w niej potrzebne, a nawet konieczne. Jednakowoż nauka o literaturze nie może przejąć do swojej terminologii owego określenia „literatura katolicka", którym się posługiwano dotychczas poza jej ramami, ze względu na jego nieprecyzowanie treściowe, a nawet wadliwość jego „orientacji" z punktu widzenia nauki o literaturze.

Aby nazwę „literatura katolicka" przejąć i nadać jej rygor terminu naukowego, musi nauka o literaturze wyznaczyć treść pojęcia z perspektywy swoich potrzeb, ze stanowiska sobie właściwego widzenia momentu ideologicznego w dziele li-

terackim. Nazwa ta może służyć w nauce o literaturze — jak staraliśmy się wykazać — dla oznaczenia ogółu dzieł literackich, których treści wyznaczone są przez założoną w roli planu konstrukcyjnego katolicką teorię rzeczywistości.

Zresztą taka treść postulowanego przez naukę o literaturze terminu nie ma w sobie czegoś rewolucyjnego zważywszy, że i w poza naukowym określeniu literatury katolickiej jawił się sporadycznie wysiłek definiowania jej od strony zawartości utworu.

Natomiast może nie tyle rewolucyjne, ile niewygodne, bo idące w poprzek naszym „publicystycznym" nawykom, jest żądanie, by w razie przyjęcia takiej treści pojęcia literatury katolickiej, już się nazwą literatury katolickiej nie posługiwać w innym sensie, by pozwolić jej pełnić odpowiedzialną rolę terminu naukowego o treści jednoznacznej i niezmiennej.

Stefania Skwarczyńska

ROMANO GUARDINI

SYN CZŁOWIECZY

(Rozdział z dzieła „Der Herr" pt. „Der Menschensohn").

Oto słowa, w których Chrystus wyraża całą świadomość Swego posłannictwa jako Zbawiciela ludzkości: — „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: kto nie wchodzi do owczarni przez bramę ale wdziera się inną drogą, ten jest złodziejem i zbójem. Lecz kto wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec. Temu odźwierny otwiera, a owce słuchają głosu jego; własne swe owce woła po imieniu i wyprowadza je. A gdy wypuści swe owce, idzie przed nimi, owce zaś podążają za nim, bo znają głos jego. Ale za obcym nie idą, lecz uciekają przed nim, bo głosu obcych nie znają". (Jan 10. 1—5).

Ten obraz jest nam dobrze znany, chociaż początkowo nienazbyt przemawia do nas. Przyznajmy — odczuwamy może nawet pewne zakłopotanie, iż wierni są tu przyrównani do stada owiec. Jesteśmy przeważnie mieszkańcami miasta i życie wiejskie jest nam przez to obce; a nawet ci, co pracują dzisiaj na roli, nie mają wyobrażenia, czym była trzoda w świadomości i poczuciu ludu pasterskiego. Ale kiedy Jezus mówił te słowa, otaczali go słuchacze, żyjący jeszcze wspomnieniem zamierzchłych początków swojego narodu. Abraham, którego Bóg wezwał i zaprowadził do nowej ziemi, był pasterzem i przebywał wśród bydła i owiec — jakimś księciem pasterskim, gdyż stada jego były tak liczne, że ta sama kraina nie mogła pomieścić jego trzód i tych, które były własnością jego brata Lota, tak że jeden z nich musiał się udać na prawo, a drugi na lewo. (Gen. 13. 6). Pasterzem był też Izaak, któremu stary sługa ojca przyprowadził narzeczoną spod pustyni, gdzie przyszła czerpać wodę. (Gen. 24. 15). Tak samo i Jakub wysługujący dwukrotnie przez siedem lat swoją Rachelę, wrócił się potem do ziemi swojej z bogactwem swych pobłogosławionych trzód, walcząc po drodze z Aniołem. (Gen. 29 i 32).

A kiedy synowie Jakuba przenieśli się w okresie głodu do Egiptu, Józef przedstawił ich faraonowi jako pasterzy owiec i kraina Gessen została im oddana na mieszkanie z powodu swoich licznych i żyznych pastwisk. (Gen. 47. 3.). Ich potomkowie powrócili do ojczyzny, wędrując przez pustynię jako lud pasterski, a jeszcze nawet po stałym osiedleniu się w Palestynie pojęcie pasterza żyjącego pośród swoich trzód pozostało dla nich prawzorem ludzkiego istnienia. Z tego stanowiska musimy rozpatrywać tę przypowieść; od strony człowieka, który przebywa ciągle ze swoimi zwierzętami, odczuwa, co się z nim dzieje, zna ich sposób życia i wie, czego im brakuje. One zaś uważają go prawie za jednego z pośród siebie, jak gdyby za przodownika stada, który ich strzeże i wodzi za sobą; słuchają też jego głosu, idą za wskazaniem jego ręki. .

Faryzeusze nie rozumieją, co Jezus ma na myśli, mówiąc tę przypowieść; dlatego jeszcze raz podkreśla i rozwija jej poszczególne znaczenia. — „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, że Ja jestem bramą dla owiec. Wszyscy ilu ich tylko przyszło złodzieje są i zbóje i nie usłuchały ich owce. Jam jest bramą. Jeśli kto przeze mnie wnijdzie, będzie zbawiony; i wnijdzie i wyjdzie i pastwiska znajdzie. Złodziej nie przychodzi, jeno żeby kraść, zabijać i tracić. Ja przyszedłem, żeby życie miały i obficiej miały. Jam jest pasterz dobry. Dobry pasterz życie swoje daje za owce swoje. Lecz najemnik i ten, który nie jest pasterzem, do którego nie należą owce, na widok zbliżającego się wilka porzuca owce i ucieka, a wilk porywa i rozprasza owce. Najemnik zaś ucieka, bo jest najemnikiem i nie troszczy się o owce. Jam jest pasterz dobry, znam swoje i one Mnie znają; jako Mnie Ojciec zna, a Ja znam Ojca. (Jan 10. 7—15).

Kluczem do całej przypowieści jest werset czternasty: „Jam jest pasterz dobry, znam swoje i one Mnie znają". Ludzie są dla Zbawiciela „Jego owcami". On je zna. Wniknijmy głębiej w ten fakt, że oto tu jest ktoś, co może powiedzieć, że zna ludzi! On wie, czym jest człowiek w ogóle i każdy z osobna. Widzi jego nędzę i jest obznajomiony z jego samotnością. Kiedy przemawia, słowo jego trafia w samą rzeczywistość — dlatego znają Go owce; ich życie jest odpowiedzią na Jego wołanie.

Największa głębia jest jednak zawarta w następnym zdaniu: „jako Mnie zna Ojciec a Ja znam Ojca". Jezus zna ludzi i ludzie Go znają z tą samą bezpośredniością, z jaką Ojciec Go

zna, a On Ojca. Z początku przyjmuje się te słowa jako skojarzenie pojęć spotykane często u św. Jana i charakterystyczne dla jego Ewangelii. Dopiero po namyśle czujemy się zaskoczeni wniknięciem w ich niepojęte znaczenie. To, co jest pomiędzy Chrystusem, a ludźmi, jest podobne do tego, co Go wiąże z Ojcem... A tam istnieje przecież zupełne zjednoczenie życia, doskonałość wzajemnego obcowania. O tej jedności mówią nam pierwsze słowa św. Jana: „Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo". (Jan 1. 1.). Ojciec i Syn — pomiędzy Nimi jest to, czego umysł nie ogarnia, to, że są Dwojgiem, patrzą wzajemnie na Siebie i posiadają nieskończoną szczęśliwość tego stosunku: Ja i Ty; ale równocześnie bez możliwości rozłączenia się, bez niemocy rozstania, bez żadnego przymusu przechodzenia Jeden w Drugiego, żadnej potrzeby ziemskich środków porozumienia, w absolutnej tożsamości jednego życia. Poznanie, wiedza wzajemna o Sobie, obcowanie z Sobą, wypływające z ostatecznej jedności... A teraz Jezus mówi nam, ludziom, że nas zna tak jak zna Ojca... Tu możemy poniekąd przeczuwać, czym jest dzieło zbawienia. Jezus przemawia z najgłębszą świadomością, że On jeden jest Zbawicielem. Z nietolerancką wyrazistością przeciwstawia się wszystkim innym. — „Ja — wszyscy, którzy przede mną byli". — Nikt nie może mieć takiego stosunku do ludzi jak On. Wszak On zna Ojca tak, jak nikt Go nie zna. — „Ojca nikt nie zna, jeno Syn" (Mat. 11. 27.) — od samych korzeni Jego Bóstwa. I w ten sposób zna także ludzi: od samych korzeni ich człowieczeństwa. Nikt nie jest tak jak On wszczepiony w ludzkie istnienie i nikt nie jest człowiekowi tak bliski.

Teraz rozumiemy to pokorne, a jednak tak wspaniałe imię, którym nazwał się Mesjasz: Syn Człowieczy. On jest najgłębszym, najbardziej wiedzącym z ludzi, góruje ponad wszystkimi innymi. Dlatego Jego słowa trafiają do samej istoty człowieka. Dlatego człowiek jest w nich uchwycony i pojęty głębiej, niż by on sam siebie mógł kiedykolwiek zrozumieć. Powinniśmy też silniej ufać słowom Chrystusa niż tym, które wychodzą z ust najmądrzejszych i najbardziej kochanych. Bo wszyscy, w porównaniu z Nim, muszą być zaliczeni do „tych innych".

Rozumie się więc samo przez się, że „On może wołać owce po imieniu", że „należą do Niego", że „idzie przed nimi, one zaś podążają za Nim, bo znają głos Jego"... Co powiedzieć jednak o tych „wszystkich innych", którzy chcą także pomagać

ludziom? Uczyć ich mądrości, pokazywać im drogę, walczyć razem z nimi o sens istnienia? Jezus mówi: — „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, że ja jestem bramą dla owiec. Wszyscy, ilu ich tylko przyszło, złodzieje są i zbóje, i nie usłuchały ich owce. Jam jest bramą. Jeśli kto przeze Mnie wnijdzie, będzie zbawiony: i wnijdzie i wyjdzie i pastwiska znajdzie. Złodziej nie przychodzi, jedno żeby kraść, zabijać i tracić. Ja przyszedłem, żeby życie miały i obficiej miały" (Jan 10, 7—10). On jest pasterzem — ale jest również „bramą", wejściem do owczarni. On jeden ma dostęp do właściwej treści ludzkiego istnienia. Jeżeli więc ktoś chce do niej przemówić — musi przejść przez Niego. To nie jest powiedziane obrazowo, tylko w znaczeniu dosłownym. Wewnętrzną formą wszystkiego, co chrześcijańskie, jest sam Jezus. Ktokolwiek chce mówić do człowieka, tak żeby móc w nim dotrzeć tam, gdzie zapadają rozstrzygające decyzje, musi przejść przez Niego. Musi uszlachetnić swoją myśl, zaszczepiając ją na myśli Chrystusa, wprowadzić prawdę w swoje słowa, odzwierciadlając w nich Jego mowę. Wówczas rozumuje i mówi jak należy, a myśl jego dochodzi do właściwego celu. Jego chęci muszą być przesiąknięte intencjami Jezusa, a wola Jego miłością. To Chrystus musi przemawiać przez niego, a nie jego własne „ja". Musi dawać drugim Chrystusa, a nie siebie. Wtedy odpowie mu ta głębia duszy, która „zna swego Zbawiciela" i „podąża za Nim". Dla zachowania w całej mocy tego, co rzekł o Sobie jako o „bramie", Pan jeszcze dodaje: „Wszyscy, ilu ich tylko przyszło, złodzieje są i zbóje i nie usłuchały ich owce (Jan 10, 8). Straszliwe jest to słowo! Wszyscy poza Nim są złodzieje i zbóje! Nic nie zyskuje tu uznania! Ludzka mądrość i dobroć, wiedza, pedagogia i litość — wszystko zostaje zmiecione na bok. Widocznie chodzi tu o coś ostatecznego, co nie znosi żadnej zamiany z czynnikiem czysto ludzkim, chociażby i najszlachetniejszym. W porównaniu do tego, co daje nam Chrystus przychodząc do nas, każde nasze podejście do drugiego człowieka jest złodziejstwem, rabunkiem, przemocą i zabójstwem. Jakież to odsłonięcie natury ludzkiej — właśnie w chwili, gdy Jezus zaznacza jak wyłącznie jest jej Zbawicielem. I dobrze zrobimy, jeżeli nie będziemy pytać, czy mógł tu mieć na myśli także i Abrahama, Mojżesza i proroków... Powiedziane jest: „wszyscy"! Ale nie zajmuj się innymi. Weź sobie do serca te słowa Boga o tym, czym ty jesteś, gdy przychodzisz do drugiego człowieka!

Ale jeśli idę do niego dla jego dobra i przynoszę mu prawdę?... W głębi duszy nie o prawdę ci chodzi — odpowiada Pan — lecz o zdobycie nad nim władzy!... Jeżeli jednak chcę tego drugiego wychowywać? ...Siebie samego chcesz potwierdzić, mówiąc mu, jakim powinien być!... Ale przecież kocham bliźnich i pragnę im dobrze czynić?... To dlatego, że chcesz się rozkoszować samym sobą!... Oburzamy się może na te słowa: Złodzieje, rabusie, zbójcy? Czyż tak głęboko trzeba sięgnąć w złoża natury ludzkiej, żeby się w niej dokopać chciwości, przemocy i chęci mordu? Chrystus mówi nam: To wszystko znajduje się i w mędrcu, który szerzy wiedzę; w kaznodziei, który naucza pobożności; w wychowawcy, który kształci charaktery; w przełożonym, który rozkazuje; w tych, co ustanawiają prawa i w sędziach, którzy je mają wykonywać — we wszystkich! Tylko jeden Chrystus jest naprawdę, z natury Swej, od tego wolny. Tylko jeden Chrystus przemawia do nas z pełni samej prawdy, rzeczywistej miłości, bezgranicznego oddania. On jest bramą, która prowadzi do człowieka. On jeden.

Po słowach o poznaniu swych owiec Chrystus wypowiada zdanie, które ukazuje nam całą wagę i znaczenie tej przypowieści. — „I życie Swoje oddaje za owce Moje".

On jeden ma dostęp do najgłębszego dna ludzkiego istnienia, bo tylko jego oddanie się nam jest zupełne i całkowite. On jest gotów umrzeć za owce swoje. W tej chwili Jezus może po raz pierwszy mówi o swojej śmierci. Nie o chęci zabicia Go i nienawiści nieprzyjaciół, ale o śmierci za zbawienie świata. Być Zbawicielem, stanąć po stronie człowieka, wychodząc z głębin życia bożego i zarazem z samych korzeni ludzkiego istnienia — to oznacza już gotowość do całkowitej ofiary. Jezus nie mówi, że umrze, gdyż dotychczas nie nastąpiło tu jeszcze ostateczne rozstrzygnięcie. Powie to dopiero w Swej ostatniej podróży do Jerozolimy. Teraz oświadcza tylko, że jest gotowy na śmierć. I to nie w porywie entuzjazmu albo wskutek poddania się Swojemu losowi, ale w całkowitej, doskonałej wolności. — „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, że Ja życie Swoje oddaję, abym je znowu otrzymał. Nikt mi go nie odbiera, ale ja oddaje je z własnej woli, mam moc ofiarować je i mam moc je znowu odzyskać. Taki rozkaz otrzymałem od Ojca Mego". (Jan 10, 17—18).

Tu napotykamy na głębię, do której nasza ludzka świadomość nie dorasta, dobrze jest jednak móc ją odczuć. Jeżeli

wiele zawierzymy jakiemuś człowiekowi, nabieramy pewności, czując w nim bijące źródła siły. Nie można ich wprawdzie dokładnie wymierzyć, ale jest się spokojnym, że one w nim są. Łatwo jest wypowiadać słowa: „Zbawiciel" i „Bóg-Człowiek", dobrze jest jednak chociaż przeczuwać, co się poza nimi kryje: przepaści, z których się ta Postać wyłania i siły, mocą których działa. Jakim szczęściem jest zdawać sobie sprawę, o Panie, o ile jesteś większy od nas! Wiedzieć, że Ty jesteś naprawdę tym Jedynym, a wszyscy inni należą już tylko do „tamtych"! Jak dobrze jest czuć, że Twoje korzenie sięgają do najtajniejszych pokładów człowieczeństwa i nieogarnionych głębokości bożych!

Jeszcze jedno mówi nam ta przypowieść: że owce słuchają pasterza i znają głos jego. Ludzie powinni więc poznawać Jego wołanie i odpowiadać mu wnętrzem duszy. — Czy rzeczywiście się tak dzieje?

Musi tak być, skoro On to mówi. Ale także tak nie jest, gdyż moja świadomość temu przeczy. W istocie słyszę o wiele silniej głos „tamtych". Nie rozumiem Jego wołania i nie idę za nim. Widocznie więc musi nas nie tylko wołać, ale jeszcze dać nam ucho, którym moglibyśmy Go usłyszeć. Mieszka w nas nie tylko to coś najgłębszego, co Go słucha, ale także i sprzeciw, zamykający się przed Jego głosem. Nieprzyjaciel, z jakim musi walczyć, to nie jedynie „tamci", co dążą do tego, żeby nas jemu zrabować, lecz także i my sami, którzy nie chcemy Go wpuścić. Wilk, przed którym najemnik ucieka, nie przychodzi tylko z zewnątrz — jest także wrogiem wewnętrznym.

W związku z cudownym rozmnożeniem chleba powiedziane jest: „A wychodząc Jezus, ujrzał rzeszę wielką i ulitował się nad nimi, albowiem byli jako owce nie mające pasterza". (Mk. 6. 34). Jak dobrze rozumiemy te słowa! Ilekroć się widzi tłum idących ludzi, zawsze się ma wrażenie, że są „jako owce, nie mające pasterza". Człowiek jest tak bardzo opuszczony już w samym podłożu swego bytu. Nie dlatego, żeby się nie znalazło dosyć uczciwych i zdolnych ludzi, którzy chcieliby się o innych zatroszczyć; oni mogą jednak zwalczać to opuszczenie jedynie w ramach naszego istnienia. A to, o czym mówimy, pochodzi z głębszych przyczyn. Samo nasze istnienie znajduje się „w stanie opuszczenia", dlatego, że jest takie, jakie jest: oderwane od Boga, ześlizgujące się w próżnię. Żadna ręka ludzka nie zdoła temu zapobiec. Tylko Chrystus może to opuszczenie przezwyciężyć. **Tłum. Maria Morstin-Górska**

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Z DZIEJÓW MSZY

Żaden rozdział historii pojęć religijnych i tego, co tak nieściśle nazywa się „uczuciami religijnymi" nie jest tak patetyczny i nawet przez swe ludzkie niedociągnięcia pouczający, jak dzieje kultu eucharystycznego. Pomnikowe dzieło, jakie tej sprawie poświęcił ostatnio J. A. Jungmann, jezuita, profesor uniwersytetu w Innsbrucku („Missarum Solemnia, Eine genetische Erklärung der roemischen Messe", Wien, Herder, 1949, 2 tomy) porusza zagadnienia i śledzi historyczne powikłania ciekawe i pełne znaczenia nie tylko dla liturgistów, ale dla ogółu katolików. Jak również dla badaczy nie-katolickich, których wszelkie wymagania krytyczne zaspokoi zarówno wszechstronna erudycja, jak sumienność i metoda O. Jungmanna. Najciekawszą problematykę czytelnik-niespecjalista znajdzie w pierwszej części dzieła, poświęconej ewolucji liturgicznej mszy jako całości na przestrzeni wieków. Część druga rozpatruje główne formy, w jakie ukształtowała się ostatecznie msza, część trzecia, najobszerniejsza, poświęcona jest szczegółowej analizie obrzędów i ich przemian.

Najtrudniejsza z tajemnic chrześcijańskich i najbardziej niezbędna, ta którą Chrystus wyraził w słowach: „Jeślibyście nie pożywali Ciała Syna Człowieczego i nie pili Krwi Jego, nie będziecie mieć żywota w sobie" — jakże się dziwić, że tyle niepewności, tyle odchyleń, taki wysiłek umysłowy i moralny łączy się z jej pojmowaniem, z jej oprawą liturgiczną, a zwłaszcza ze stosunkiem wiernych do niej od najdawniejszych wieków aż po nasze czasy?

Znamienna jest już sama terminologia. W Ewangeliach i u św. Pawła zowie się to „łamaniem chleba", „Wieczerzą Pańską" (Kor. I), potem przeważa greckie „dziękczynienie": Eucharystia — choć to słowo nie ima się odrębności Tajemnicy. Cyprian, Augustyn chętnie mówią: „sacrificium", inni „oblatio", „sacrum", „dominicum". Ustaliła się wreszcie nazwa najbardziej przypadkowa: słowo m i s s a wyrażało bowiem pierwotnie samo tylko „rozpuszczenie" wiernych do domów po ofierze. Ta porażka językowa jakże znamienna jest dla bezsilności człowieka w zmaganiu się z tajemnicą. Źródłem jej jest też w pewnej mierze sama złożoność najczcigodniejszego obrządku. Z czasem chrześcijanie zaczęli to nazywać „liturgia", „collecta", „summum officium", „actio". Najwłaściwszym będzie — pisze komentujący dzieło Jungmanna O. Doncoeur (Études, styczeń 1949) — słowo Eucharystia, „pod warunkiem zachowania pierwotnego znaczenia a k t u, a nie tylko rzeczy poświęconej".

Owa niepewność językowa nie ma zresztą bynajmniej odpowiednika

w czynnej praktyce pierwotnej społeczności chrześcijańskiej: przeciwnie, ta praktyka jest jasna, pewna, bezbłędna. Odzwierciedla wiernie Chrystusowe święcenie Ostatniej Wieczerzy. Jak ona, zgromadzenia chrześcijańskie dwóch pierwszych wieków są przede wszystkim p o s i ł k i e m. Wkradają się w to nadużycia, piętnowane przez św. Pawła, ale nawet po zaniechaniu agapy-uczty, chrześcijanie zbierają się nie po co innego, jak żeby pożywać Ciało i pić Krew Pańską. Kościół ma tak silne poczucie owej tajemnicy pożywania, że nie waha się pozwalać swoim wiernym na zabranie do domu Chleba poświęconego w niedzielę, aby pożywali z niego codziennie. Tertulian, Hipolit, Cyprian, Hieronim, Augustyn świadczą o powszechności tego zwyczaju.

Przestudiowanie literatury patrystycznej wykazałoby, jak dalece praktyka pierwszych czasów wpoiła w wiernych teologię i mistykę komunii, uważanej za pokarm i, co za tym idzie, za sakrament zjednoczenia wiernych z biskupem i wiernych pomiędzy sobą. Jest to wprowadzona w życie doktryna Listu do Koryntian. Postępowanie gminy pierwotnej stało się w zasadniczej swej treści wzorem wieków następnych.

Charakter posiłku eucharystycznego podkreśla też wówczas forma ołtarza, zwykłego stołu drewnianego, potem kamiennego.

Już i w pierwszych wiekach jednak oplatają się wokół Eucharystii zwyczaje niepożądane, podyktowane najgoretszą wiarą, ale odrzucone ostatecznie przez Kościół z obawy przed zabobonnym traktowaniem Tajemnicy lub wręcz niedostatecznym jej poszanowaniem. Czytamy, że siostra św. Grzegorza z Nazianzu nacierała Najświętszą Krwią sparaliżowane członki. Brat św. Ambrożego, nieochrzczony jeszcze, prosił podczas niebezpieczeństwa na morzu, aby mu cząstkę Chleba uwiązano u szyi. Nawet u Augustyna spotykamy pochwałę kobiety, która niewidomemu swemu dziecku obłożyła oczy Chlebem Eucharystycznym. Synod w Hipponie zakazuje w r. 393 wkładać Najświętszy Sakrament w usta umarłych. Wszystko to odchylało się od myśli Kapłana Ostatniej Wieczerzy i od przeznaczenia istotnego Chleba Żywych.

(Uzasadniony natomiast był zwyczaj, zaniechany później przez obawę, udzielania Najświętszej Krwi noworodkom, jako dopełnienia obrzędu inicjacji, na którą wedle nauki Kościoła składa się chrzest, bierzmowanie i Eucharystia).

Nie dla ochrony w niebezpieczeństwach i nie jako lek cielesny otrzymaliśmy Ciało i Krew, ale dla łączenia się z Panem w tajemnicy jedności — pojęcia i odczucia ludu chrześcijańskiego tylko z niemałym trudem utrzymują się w sednie tej prawdy. Bardzo wcześnie, wcześniej niż powszechnie się przypuszcza, błędny stosunek do Eucharystii objawia się rzadkością komunikowania. Już św. Jan Chryzostom w IV wieku skarży się, że „na próżno samotny stoi u ołtarza, gdzie nikt nie przychodzi komunikować" — a były to czasy gorących uczuć religijnych, spekulacji teologicznej obejmującej wszystkie dosłownie warstwy w Konstantynopolu i krzewienia się bujnego drugorzędnych praktyk pobożności. W tej absencji grało oczywiście rolę osłabienie moralnej dyscypliny pierwszych gmin, ale i wzrost czci dla Bóstwa Chrystusowego, akcentowanego wówczas z mocą przeciw

arianom: kult eucharystyczny przybiera coraz bardziej charakter adoracji. Chwalebnej rzecz jasna, ale pod warunkiem, że nie ulegnie zapomnieniu także zasadnicza treść ustanowienia Chrystusowego.

We wczesnym średniowieczu krzewi się liturgia o charakterze ceremoniału, z motywami zaczerpniętymi z dworu bizantyjskiego i ze świata feudalnego. (Tak naprzykład złożenie rąk jest gestem hołdu lennego, który zastąpił pierwotną postawę modlitewną z rękami podniesionymi i otwartymi). Mnoży się użycie kadzidła. Ewangelii towarzyszy ryt procesjonalny.

Jednocześnie też wyznania własnej niegodności pojawiają się we wszystkich etapach liturgii Ofiary. Także element osobisty: długie ciche modlitwy celebransa w liczbie pojedyńczej. W IX wieku „missa illyrica" ponawia „non sum dignus" księdza ośmiokrotnie. Głęboka cześć wyradza się w pewnego rodzaju psychozę grzeszności, objawiającą się w nieskończonych wyliczeniach: „Suscipe confessionem meam... quia gula, ebrietate, libidine, tristitia, acedia, sommnolentia, negligentia, ira, cupiditate, invidia, malitia, odio, detractione, perjurio, falsitate, mendacio, vana gloria, levitate et superbia perditus sum et omnino cogitatione, locutione, actione atque omnibus malis extinctus sum". Cóż dziwnego, że w tych warunkach lud obawia się Komunii, której i ksiądz wyznaje się tak bardzo niegodnym? Ale jak ta wyrafinowana skrupulatność daleka jest od prostej ufności, z jaką pierwsi chrześcijanie szli spożywać swój Chleb.

Powoli zresztą zaczynają przeważać pewnego rodzaju surogaty eucharystyczne. Teologowie XII wieku akcentują przede wszystkim dogmat obecność Chrystusa całkowitego, to jest mistycznego i historycznego; msza częściej jest tłumaczona jako Epifania niż jako Ofiara. Już nie Chleb do pożywania, ale osoba Chrystusa, żyjącego w Eucharystii i adorowanie Jej pociąga wiernych. Pragną widzieć — zbiegają się do kościołów poto, by oglądać Hostię. Nacisk na Podniesienie, przedłużenie tego momentu, nawet mnożenie go w ciągu mszy datuje z tych czasów. Cud Eucharystyczny św. Grzegorza Papieża wciąż powraca w ikonografii średniowiecznej: wizja Chrystusa-Męża Boleści, z którego ran krew spływa do kielicha. Dusze mistyczne wypatrywały z drżeniem tego Zjawienia poprzez postacie chleba i wina.

Tak rozwijał się kult uczuciowy, świadczący o gorącej miłości, ale odsuwający w zapomnienie podstawową zasadę, tak prostą, Eucharystii: chleb, który nam daje życie.

W pierwszych czasach Eucharystię przechowywano jedynie poto, aby ją nieść niebezpiecznie chorym. Czuwano nad tym, by nie konsekrować więcej chleba niż potrzeba było dla komunii gminy i kłopotano się, co zrobić z pozostałą nadwyżką. Gdzie niegdzie palono ją. W Konstantynopolu oraz w Galli w II wieku wzywano dzieci dla spożycia owych konsekrowanych „reliquiae", przechowywanych w „sacrarium".

W ciągu wieków średnich Rezerwa eucharystyczna powoli staje się celem w sobie i otoczona jest gorącym kultem, który poraz pierwszy w Liège w r. 1246 przybiera postać triumfalnego pochodu monarszego. W 1264 Boże Ciało otrzymuje osobną liturgię świąteczną, a w 1316 r. procesja publiczna staje się obrządkiem powszechnym w Kościele. Zwyczaj wysta-

wiania monstrancji z Hostią wpływa na przekształcenie formy ołtarza, który ze stołu ofiarnego przemienia się jak gdyby w tron królewski. Obrządek pożywania, przeciwnie, ubożeje i jakby dematerializuje się. Począwszy od VIII i IX wieku opłatek zaczyna zastępować chleb. (Względy czci, delikatności, ale także wygody redukują z biegiem stuleci stronę zewnętrzną nie tylko Sakramentu Ołtarza: i tak zanurzenie i namaszczenie całego ciała przy chrzcie zastąpiono zwykłym dotknięciem. Czy ta ewolucja nie przyniosła pewnego uszczerbku zasadzie sakramentów jako znaków zewnętrznych?)

W miejsce Chrystusowego „łamania chleba", o tak pięknym sensie jednoczącym, pojawia się w XI wieku zwyczaj przechowywania w kielichu oddzielnych „particulae". Komunikujący klękają przy balustradzie, podczas gdy poprzednio stali przy ołtarzu, otrzymując Chleb Pański do ręki. W tym też czasie znika, ze względów poszanowania, jak i dogodności, komunia św. wiernych pod postacią wina.

Wymagania czci nie tylko materialnej, ale zwłaszcza duchowej dla Najświętszego Sakramentu powodują coraz większą rzadkość komunii: jeszcze przed rygorami jansenistów, nawet kameduli i benedyktynki komunikują trzy lub cztery razy na rok. Wymagana jest oczywiście każdorazowo spowiedź, a poza tym mnożą się przeszkody formalne przypominające przepisy Starego Testamentu: np. mycie czy ubieranie zwłok w tym samym dniu już jest przeszkodą do komunii; tym bardziej odnosi się to zastrzeżenie do pożycia małżeńskiego. Autor „Naśladowania Chrystusa" z wielką siłą wzywa wiernych do „nieuchylania się łatwego" od komunii świętej — ale nie jest to pogląd ogólny epoki. W niemożności komunii sakramentalnej, „Naśladowanie" zaleca komunię duchową, która zaczyna grać coraz większą rolę. Istnieje zresztą pogląd, że kapłan komunikuje za całe zgromadzenie wiernych.

Rozwój strony muzycznej głuszy coraz bardziej treść liturgiczną. Chóry wykonują kompozycje polifoniczne przy wtórze instrumentów. Rola wiernych jest coraz bardziej milcząca. A wobec wspaniałości ceremoniału waga komunii sakramentalnej schodzi na drugi plan.

Jeszcze jedno nadużycie odwraca myśl wiernych od istoty sakramentu: jest to przerost interpretacji symbolicznej liturgii. Nie rozumiejąc już języka liturgicznego i coraz rzadziej komunikując, ogół wiernych karmi swą pobożność sztuczną alegoryzacją obrządków . Za pseudo-Dionizym w VI w., za Alkuinem w IX wschodni alegoryzm triumfuje w interpretacji liturgii rzymskiej. Siedem świec to siedem darów Ducha św. Humerał oznacza boskość Chrystusa przesłonioną przez Jego człowieczeństwo, alba— Jego czystość itp. Kaznodzieje zapominali o treści literalnej i istotnym sensie mszy w gonitwie za symbolami. Albert Wielki protestował przeciw tym „deliramenta" ale bezskutecznie.

Wolno nam stwierdzić, że bujny szczep liturgii średniowiecznej wypuścił wiele wątpliwej wartości pędów i należało, dla płodności winnicy, oczyścić go roztropną i pewną ręką. Niestety, ci którzy głosili się reformatorami, podcięli sam szczep. Reformacja w swym burzycielskim ataku na całokształt pobożności średniowiecznej — nie przyczyniła się wcale do przy-

wrócenia świadomości chrześcijańskiej właściwych pojęć liturgicznych. A zrozumiałą jest rzeczą, że w obliczu takich spustoszeń Kościół zaakcentował swą postawę konserwatywną. Słuszne, z umiarem przeprowadzone reformy, niemożliwe w ogniu walki, po paru wiekach dopiero zaczęły dojrzewać.

Jednym z punktów najtrudniejszych była sprawa mszy prywatnych. Eucharystia święcona przez Chrystusa miała niewątpliwie charakter komunii-wspólnoty, tak mocno akcentowany przez św. Pawła. Był to sakrament zjednoczenia. W pierwotnym Kościele biskup co niedzielę wznawiał dla całej społeczności to łamanie Chleba. Naturalny rozwój chrześcijaństwa przyniósł jednak szybkie pomnożenie miejsc kultu i kapłanów, potem ołtarzy w jednym kościele dla odprawiania kilku mszy jednocześnie. Wreszcie kaplic prywatnych w domach możnych.

Ten rozwój kultu, ożywiony najlepszymi intencjami, pociągał za sobą wielkie zakłócenia w liturgii. Kościół utrzymywał zawsze, że zasadniczo lud powinien dla święcenia Eucharystii zgromadzić się wokół swego biskupa, lub conajmniej swego proboszcza. Żaden ryt wschodni ani zachodni nie nadał nigdy liturgii eucharystycznej formy p r y w a t n e j. Samo pojęcie liturgii prywatnej i indywidualnej jest sprzecznością w sobie. Nawet w tym, co dzisiaj nazywamy mszą cichą, Kościół utrzymuje, choć w zredukowanej postaci, formuły i gesty służby Bożej publicznej.

Wielka ilość zachowanych tekstów liturgicznych wotywnych na wszelkie możliwe intencje indywidualne świadczy jednak, jak dalece w średniowieczu rozwijające się poczucie owocności mszy, wagi jej skutków — kazało wiernym ubiegać się o to dobrodziejstwo indywidualnie, co odsuwało do pewnego stopnia w cień charakter zbiorowy i jednoczący Najświętszej Ofiary.

„Owoce mszy“ traktowano nieraz zabobonnie. Powoływano się na autorytety patrystyczne, utrzymując, że człowiek nie starzeje się przez czas, gdy slucha mszy, że dusze czyśćcowe przez ten czas nie cierpią, że nie umiera się nagłą śmiercią po mszy i t. p. Ofiarność wiernych mnoży ilość t. zw. altarystów (nie mających innych obowiązków poza mszą) często o wątpliwym powołaniu. Powstawał proletariat eklezjastyczny, przytułek dla synów mieszczańskich, którym tamowało drogę życiową zamknięcie cechów. Już w XII wieku Petrus Cantor pisał „powinno być mniej księży, ale surowiej dobierani“.

Ale prąd był zbyt potężny. I dopiero katastrofa Reformacji wywołała skuteczną reakcję. Niestety Luter uderzył nie tylko w nadużycia, ale porwał się na samą Eucharystię, której odmówił przede wszystkim charakteru ofiary. Sobór Trydencki z mocą odnowił podwaliny liturgii katolickiej i zapomocą komisji, nazwanej odważnie komisją „abusus missae“ — „nadużyć związanych z mszą“, usunął jaskrawsze przekroczenia i postawił problem reformy ksiąg liturgicznych. Wezwano diecezje, by przystąpiły do rewizji swoich mszałów, z tym, że nienaruszony ma pozostać rzymski trzon liturgii. Tymczasem Italia, Hiszpania i Portugalia wyraziły pragnienie, by zredagowany został jeden wspólny mszał, do czego doszło dopiero w 1570 roku za Piusa V. Nowy mszał, poświęcając wiele tradycji

lokalnych cennych nawet, ale świeższej daty, sprowadził liturgię na ogół do stylu poprawniejszego i godniejszego. Dekret z 1562 roku potępił nadużycia w związku z mszą, podyktowane chciwością lub przesądami, zlecił biskupom czuwanie nad stypendiami mszalnymi, oraz potępił wszelką niestosowną muzykę.

A jednak właśnie nadużycie muzyki szczególnie bogatej i o charakterze dworsko-teatralnym cechuje obrzędy epoki baroku. O. Jungmann, który w Bawarii, Austrii i Wirtembergii zapoznał się z najbardziej swoistym, bujnym i do ostatnich konsekwencji doprowadzonym stylem barokowym poświęca bardzo ciekawe uwagi temu triumfowi olśniewającemu „religii radości". Jej charakter cielesny i światowy razi nas: profuzja złoceń i fałszywych marmurów, nadających kościołom charakter teatrów i balowych sal niebiańskich, święci wirujący tanecznie wśród aniołów — być może jest w tym autentyczne uczucie religijne i coś jakby próba wejrzenia w tajemnice przyszłych godów niebieskich. Ale jest też „parti pris" zamykania oczu na cierpienie, tak jak ówczesne przepyszne dwory książęce zamykały oczy na nędzę ludu. Amorki-aniołki w Weingarten trzepoczą się wokoło wspaniałych zresztą stacji Drogi Krzyżowej, nadając bólowi i żałobie charakter elegancji teatralnej, na jaki nie ważyła się żadna jeszcze sztuka pogańska ani chrześcijańska.

(Dodajmy, że w Polsce wspaniałym okazem zarówno siły jak i słabości wielkiej sztuki z przełomu baroku i rokoka jest kościół świętej Anny w Krakowie).

O. Jungmann, stwierdzając, że między tym światem baroku, a światem liturgii tradycyjnej istnieje przepaść nieprzebyta, rozwija na tym tle całą problematykę katolicką epoki.

„Wpatrując się w tę kazalnicę w Birnau — pisze recenzent książki Jungmanna, O. Doncoeur w „Etudes" — szybująca ku górze wśród draperii i aniołów, miejsce stworzone dla jakiegoś cudownego metra baletu, zadawałem sobie pytanie, jaki kaznodzieja byłby dziś w stanie mówić stąd w sposób harmonizujący z otoczeniem? Trzeba by chyba na to jakiegoś upojenia duchowego, na wzór Filipa Nereusza, zinstrumentowanego przez Mozarta i Lulliego! Może mylimy się odmawiając naszego zrozumienia tym boskim szaleństwom. Ale dziś życie nie pozwala nam na tę formę radości. Surowość romańska, krucyfiksy i Matki Bolesne gotyckie mówią językiem zrozumialszym dla naszej epoki. Oczywiście, liturgia rzymska nigdy nie pogrążyła się w rozpaczy, ani nawet w smutku: wierzyła zawsze w triumf wielkanocny. Ale radość jej zachowała wzniosłe i uroczyste wesele witraży w Chartres. Pełnia pokoju promieniowała z niebiańskich koronacji Angelica. I mimo nacisków zeświecczonego humanizmu liturgia eucharystyczna zbyt silny miała w sobie pierwiastek rzymski, aby ulec barokowej fantastyce"

W harmonii z teatralną architekturą barok rozwinął wspaniałą ale teatralną muzykę kościelną. Orkiestra wtórowała organom, chóry odpowiadały sobie z jednej nawy do drugiej. Ksiądz śpiewał zaledwie pierwsze słowa Prefacji. Przepyszne widowisko — coraz dalsze Chrystusowemu ustanowieniu: już nawet wpatrywanie się w gesty ofiarnika i w Hostię

nie przykuwało wiernych, których oczy gubiły się wśród złoceń. blasków i stiuków, a koncert zacierał linię liturgii. Tam, gdzie trwała żywa wiara, mszę uważano tylko za jedną z pięciu form kultu eucharystycznego (katechizm würzburski z r. 1734). Wspaniałe procesje często pochlebiały raczej próżnościom światowym niż pobudzały do prawdziwej modlitwy.

Inaczej zresztą rzecz miała się we Francji, gdzie religijność XVII wieku ma tak silne piętno żarliwej powagi. Nie doszło jednak i tam do reformy liturgicznej, do czego przyczyniły się niemało obawy przed wpływem jansenistów. Również chęć odcięcia się od wszelkich tendencji protestanckich wpływała na ówczesny zakaz tłumaczenia mszału na język francuski. (Cały szereg zresztą dawniejszych takich przekładów na francuski i niemiecki datuje się z XVI, a nawet XIV wieku). Protestanckie zapoznanie odrębności kapłaństwa i akcent na „kapłaństwo wiernych" budził po stronie katolickiej obawę przed zbyt ścisłym wprowadzeniem świeckich w czynności liturgiczne.

Oratorianie jednakże — Berulle, Condren, Ollier — uważali powszechne uczestnictwo w Ofierze za podstawę pobożności. W połowie XVIII w. z tego środowiska wyszedł podstawowy komentarz do mszy pióra O. Le Brun, nie wywarł jednak szerszego wpływu. Tak jak i walka z alegoryzmem w rozumieniu obrzędów, toczona przez Dom Klaudiusza de Vert z Cluny, wybitnego liturgistę. Książki do nabożeństwa nadal pełne były najróżniejszych modlitw słabo tylko dostosowanych do przebiegu mszy. Akcentowano też głównie charakter niedostępnej tajemnicy ołtarza. Niektórzy, jak Kanizjusz w Niemczech, pozwalali sobie apostołować formy zbiorowe modlitwy, mniej lub więcej natchnione liturgią, ale najpowszechniejszym zwyczajem była recytacja różańca od początku do końca mszy — tak że nawet kazanie przenoszono przed początek, a komunię wiernych umieszczano po skończeniu mszy. Komunie św. stały się częstsze, ale bez związku organicznego z ofiarą mszy. Zdarzało się też, że biskupi nadal jeszcze potępiali próby włączenia wiernych w dialog z kapłanem.

Jeżeli chodzi o tekst liturgiczny, to rygoryzm Piusa V ustalający postać jego niezmienną, choć zahamował rozwój czy korektury, wydał jednak w epoce baroku pomyślne owoce: obronił liturgię przed wpływami protestanckimi i jansenistycznymi, a także przed nadużyciami zeświecczonego baroku.

W epoce Oświecenia, obok jej cech szkodliwych, są do zanotowania zjawiska dodatnie: jak powściągnięcie zbytniego sentymentalizmu przez nowy klasycyzm — objawiło się to zwłaszcza przez usunięcie barokowego przeładowania w muzyce kościelnej i nawrót do śpiewu w języku ludu, co w porównaniu z dawną „operą" i koncertami dworskimi było postępem. Wzmacniają się tendencje płodne na przyszłość: nawrót do idei wspólnoty parafialnej, ponowne umieszczenie kazań po ewangelii, przywrócenie znaczenia komunii wiernych, rozdawanej zaraz po komunii kapłana. Kościół, pozbawiony przez sekularyzację zasobów materialnych, w liturgii szuka najautentyczniejszego sposobu oddziaływania religijnego. Niektóre zdrowe dążności poniosły jednak uszczerbek przez to, że adwokatem ich stał

się schizmatycki synod w Pistoi (1786), którego cały szereg tez potępił Pius VI.

W epoce romantyzmu zapał, nieco powierzchowny, dla średniowiecza obudził też zainteresowanie dawną liturgią, ale miało ono charakter raczej archeologiczny i było nie tyle jej odrodzeniem, co „reprystynacją" (sztucznym spatynowaniem). Zachwycano się majestatem łaciny, pięknością ceremonii, potęgą chorału lub szkoły Palestriny, jak i dostojeństwem tajemniczym katedr, które w tym czasie zdobyły ochronę przed nowoczesnym wandalizmem. Przywracano nawet czystość rzymską liturgii, odrzucając wątpliwe jej latorośle gallikańskie. Uczeni liturgiści dokonali tu doniosłego dzieła. Wskrzeszano śpiew gregoriański. Tworzono ośrodki klasztorne, poświęcające się kultywowaniu czcigodnej tradycji — ale najistotniejsza problematyka mszy leżała odłogiem. Zbierano jednak potrzebne materiały, a odnowa egzegezy, teologii, mistyki i duszpasterstwa umożliwiły rozkwit eucharystyczny dzisiejszy.

Wiek XX będzie z pewnością w historii Kościoła wiekiem renesansu liturgicznego, zwłaszcza w odniesieniu do mszy.

Niepodobna w krótkim sprawozdaniu opisać nowoczesnego rozkwitu życia zakonnego, tych wszystkich ognisk, gdzie elita chrześcijańska w zetknięciu z autentycznym „opus Dei" odnajduje zrozumienie i smak tradycji. Zresztą, jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, nie tyle właściwie z klasztorów, co z głębokich pokładów życia religijnego ogółu wytrysły te źródła, które wkrótce użyźnić miały całe chrześcijaństwo. Środowiska uniwersyteckie i robotnicze, ruchy młodzieżowe i, mówiąc ogólnej, ugrupowania Akcji Katolickiej były czymś więcej niż terenem ekspansji tej fali. Prawie można by rzec, że najpotężniejszy prąd odrodzenia liturgicznego zrodził się w środowiskach liturgii obcych.

Krokiem decydującym, przygotowanym przez wieki całe dysput, był bez wątpienia dekret Piusa X, rewolucjonizujący katolicką praktykę eucharystyczną. Częsta komunia święta, nad której zaniechaniem biadał jeszcze św. Jan Chryzostom, potem autor „Naśladowania", stanowiła przedmiot spornych opinii również w XVIII, XIX i nawet na początku XX wieku. Jedni kładli nacisk na konieczne usposobienie wewnętrzne, wymagane dla tak doniosłego aktu (i tym samym przeciwstawiali się wielkiej jego częstości), inni podkreślali moc „ex opere operato" Sakramentu Chrystusowego jako źródła życia. Pius X przeciął ten spór (przeciwstawiający sobie i wówczas jeszcze, przed laty pięćdziesięciu, najgorliwszych szermierzy Kościoła), zalecając wszystkim chrześcijanom, laikom, dzieciom, małżonkom komunię świętą codzienną jako normalny tryb życia chrześcijańskiego, pod warunkiem stanu łaski i prawej intencji. Ten podstawowy fakt nie miał wówczas napozór nic wspólnego z postępującym odrodzeniem liturgii. W rzeczy samej jednak dwa prądy: eucharystyczny i liturgiczny były zbieżne i dopiero ich połączenie nadało obydwu pełną żywotność. Z jednej strony skończyły się czasy liturgii o charakterze pobożnego widowiska, gubiącej się w subtelnych alegoriach, wysuwającej namiastki zamiast treści. Liturgia eucharystyczna jawnie odzyskiwała swój właściwy sens Łamania Chleba dla całej społeczności wiernych. Świadomość

chrześcijańską wprowadzono na nowo w sedno sakramentu, który Chrystus ustanowił bardziej jeszcze dla pożywania niż dla adoracji. Z drugiej strony pobożność eucharystyczna przestawała być praktyką indywidualną i wszczepiala się wyraźnie w kapłański akt ofiarniczy. Wydarzenie to dominuje nad perspektywą piętnastu wieków.

Encyklika Piusa XII „Mediator Dei" sankcjonuje w pełni wprowadzenie jak najściślejsze wiernych w życie liturgiczne Kościoła. Mnożą się pełne przekłady mszałów we wszystkich językach. Pius X ogłaszając swoją reformę Brewiarza napisał, że „dla wszystkich zrozumiałą jest rzeczą, iż jest to pierwszy krok ku gruntownej korekcie Mszału i Brewiarza rzymskiego". Kościół, nierychliwy i przezorny, nie cofa się jednak przed tak uciążliwym i trudnym zadaniem.

Radosnym zjawiskiem jest współczesny rozkwit wszelkich form liturgii. Niemniej nie w blasku zewnętrznym, nie w wyrafinowaniu estetycznym, ani w archeologicznej wierności tradycji tkwi ta moc, która zawsze przywodzić będzie ludzi do ołtarzy. Ale w tym Sakramencie, który stanowiąc jedno z Krzyżem i ze Zmartwychwstaniem, udziela nam życia boskiego przez pożywanie Chleba. Oto ku jakiemu centrum Duch Święty poprzez trudne nieraz i splątane ścieżki przywiódł dziś na nowo pobożność chrześcijańską.

W. R.

KARL BARTH

Szwajcarski teolog protestancki Barth jest jedną z czołowych postaci wśród intelektualistów chrześcijańskich Zachodu. Swój autorytet i znaczenie zawdzięcza zbudowanemu przez siebie systemowi teologicznemu, wnoszącemu w protestantyzm wartości nowe i płodne — oraz otwartej, zdecydowanej, pełnej sprawiedliwości postawie, jaką zajmował zawsze wobec wypadków światowych.

Działalność teologiczna Bartha zaczyna się od wydanej w r. 1918 rozprawy na temat Listu do Rzymian, która młodemu pastorowi przyniosła od razu olbrzymi rozgłos i katedrę teologii, kolejno w Getyndze, München, wreszcie w Bonn. Wychowanek liberalistycznej szkoły Harnacka i Hermanna porzuca w tej rozprawie stanowisko dotychczasowych mistrzów, rozpoczynając namiętne i bezkompromisowe poszukiwanie Boga transcendentnego. „Prawdą jest nie to, co my myślimy i mówimy, lecz to jedynie, co na przestrzeni wszystkich czasów czyni Bóg". Oto pierwsze na nowej drodze sformułowanie Bartha, zbawienny ferment zaszczepiony religii, w której dominuje postawa immanentna, w której człowiek, dostosowując Boga do swojej miary, doszedł nieświadomie do tego, że czci już samego siebie. W świat, który „zhumanizował" Boga aż do zatracenia Go w królestwie materii i człowieka, rzuca Barth swą podstawową myśl o obecnym w Kościele, osobowym, działającym i twórczym Słowie Bożym. W teologii protestanckiej człowiek — można by rzec — słucha sam siebie, i to słucha z upojeniem; cały wysiłek Bartha zmierza

do tego, by na nowo usłyszane było i wzięte za podstawę całej religii Słowo Boże, transcendentne, władcze, działające.

Teologowie katoliccy wysuwają różne zastrzeżenia co do całości myślowego systemu Bartha, wskazując na zatracenie się w nim myśli o udzielaniu się Boga stworzeniom, na pojmowanie chwały Bożej jako nieodłącznie związanej z unicestwieniem stworzeń. Prawdą jest, że Barth nie doszedł w swym poszukiwaniu do końca, nie odnalazł jeszcze całego światła — prawdą jednak jest również, że protestantyzm współczesny niemal wyłącznie jemu zawdzięcza swoje odrodzenie, swoje odzyskiwanie zmysłu dla rzeczy Bożych.

W postawie, jaką Barth zajmował zawsze wobec zjawisk ogólnych, najgłębszy szacunek budzi ocenianie każdego z nich według kryteriów najwyższej sprawiedliwości i bezwzględnie konsekwentne stosowanie swego postępowania do tych sądów. Już młodzieńczy zwrot od liberalizmu Harnacka do nowego pojmowania religii miał za początek głęboki wstrząs, jakiego doznał Barth na widok przyłączenia się swoich mistrzów do idei pangermanizmu w okresie pierwszej wojny światowej. Potem przyszedł hitleryzm, usiłujący przybrać maskę religii narodowej. Teraz już Barth zaczyna formować opinię całego kościoła protestanckiego w Niemczech. Wydaje „Wyznanie", w którym stwierdza niedwuznacznie: „Słowa Jezusa Chrystusa, tak jak są nam podane w Piśmie Św., to *jedyne* Słowo Boże, którego stworzenie ma słuchać, aby Mu się podobać i zawierzyć na życie i śmierć... Odrzucamy fałszywą doktrynę, według której kościół, poza jedynym słowem Boga, miałby uznać za źródło swej nauki jakieś inne jeszcze okoliczności, władze, osoby czy prawdy, podające się za objawienie boskie". Autorytet Bartha sprawił, że bezkarnie uszła mu odmowa stosowania się do rozporządzenia, aby każdy wykład rozpoczynać faszystowskim pozdrowieniem. Ale wyszedł dla wszystkich funkcjonariuszy państwowych rozkaz złożenia przysięgi Hitlerowi. Skupiona wokół Bartha grupa protestancka wydała deklarację oznajmiającą, że każdy jej członek złoży przysięgę tylko pod warunkiem dołączenia do tekstu wyraźnego zastrzeżenia: „W tej mierze, w jakiej pozwala mi na to sumienie chrześcijańskie". W wyniku wytoczonego procesu Barth skazany został na opuszczenie Niemiec. Przeniósł się do Szwajcarii, do Bazylei, zachowując przez cały czas wojny postawę zdecydowanie potępiającą hitleryzm.

Po wojnie wydał broszurę pt. „Kościół między Wschodem a Zachodem". Umiał w niej przeciwstawić się także zakłamanym tendencjom na Zachodzie: „Nie macie prawa, pisał, występować w imię godności jednostki zachowując ucisk kapitalistyczny, ani w imię Boga i chrześcijaństwa — kultywując ateistyczną filozofię i rozprzężenie obyczajowe, ani w imię wartości duchowych — uprawiając kult pieniądza". Chrześcijanin, zdaniem Bartha, nie może solidaryzować się ani z komunizmem ani z kapitalizmem. Nie powinien też dać się użyć za narzędzie w „zimnej wojnie".

R.

„AD LUCEM"

W związku z 15 rocznicą istnienia organizacji misyjnej katolików świeckich „Ad Lucem", — pisaliśmy o niej w nr 23 „Znaku" — której terenem powstania i działalności jest Afryka, a ściślej mówiąc Komerun, znajdujemy na łamach „La Vie Intellectuelle" wypowiedź dr L. Aujoulat, murzyna-katolika ilustrującą stosunki jakie zapanowały po drugiej wojnie światowej wśród ludów Czarnego Lądu, związane z nimi nowe problemy misji oraz znaczenie współudziału w dziele misyjnym, tak poszczególnych katolików świeckich, jak i organizacji w rodzaju „Ad Lucem".

„Kiedy stwierdzimy do jakiego stopnia problemy społeczne krajów misyjnych przypominają nam starą Europę, pisze dr Aujoulat, musimy sobie powiedzieć otwarcie, że skończyła się era głoszenia ewangelii „w zamkniętym podwórku". Obecnie działalność misyjna powinna brać pod uwagę najnowsze dane społeczne, kulturalne i nawet polityczne. Jeżeli chrześcijanie zorganizują swoje misje na całym świecie, nie mogą utracić z oczu dobra nowo ogarniętych społeczności, jest to pierwszy warunek dobra dusz, które się na nie składają".

„Jesteśmy w chwili obecnej świadkami zadziwiającego wyścigu o „rząd dusz" między materializmem, a zasadami ewangelii, między suchym laicyzmem antyklerykalnym, przybyłym z Europy, a światem nadprzyrodzonym, na który wskazuje Kościół — między dobrodziejstwami laickiej cywilizacji, a Kazaniem na Górze. Krótko mówiąc, kraje misyjne dobiegają do mety a Kościół musi dostosować rytm swojego działania do rytmu gwałtownej ewolucji społecznej i politycznej. Na pewnych odcinkach kończy się supremacja polityczna Europy, a ten fakt będący datą historyczną w dziejach misji znajduje swój oddźwięk aż w głębi Afryki..."

„W wielu okolicach najbliższym zadaniem nie będzie już służba misjonarska sensu stricto, tutaj trzeba oddać się do dyspozycji miejscowej społeczności chrześcijańskiej i tubylczego kleru. Wszelkie organizacje muszą dobrze zakorzenić się w afrykańskim gruncie; potrzebujemy współpracowników i zastępców. Pewien znajomy Viet-namczyk żalił się na brak „inżynierów" ducha i inżynierów świeckich. Była to aluzja do ciągłego niedostatku teologów i profesorów seminariów, ale jednocześnie i podkreślenie znaczenia zwykłych chrześcijańskich inżynierów. Przed ludźmi świeckimi otwiera się nowa droga: wyjazd w dalekie kraje, ażeby rozszerzyć działalność dobroczynną Kościoła i podkreślić braterskim gestem wobec ludów kolorowych przyjaźń i zrozumienie, którego już od nas nie oczekują. Organizacja „Ad Lucem" gromadzi ludzi dobrej woli, by dali świadectwo „temu, co przynosi Ewangelia ludziom, którzy z niej czerpią".

„Dwie płaszczyzny określają nadzieje krajów misyjnych — ludzka i chrześcijańska. Płaszczyzna ludzka — to cały problem ewolucji, a w niektórych krajach problem emancypacji. Czarna Afryka przekształca

się w zawrotnym tempie. Emancypacja społeczna jest w pełnym biegu, żąda się emancypacji politycznej".

Ale równolegle z obudzeniem się świadomości narodowej i socjalnej narastają wątpliwości, często nieufność. Dr Aujoulat powtarza słyszane często pytanie „Czy misjonarze są za ewolucją Czarnych, czy przeciw niej?" „Ludzie z Afryki, czynni działacze Akcji Katolickiej niepokoją się, czy chrześcijanie europejscy traktują dostatecznie poważnie możliwości duchowe, intelektualne, społeczne i polityczne Czarnej Afryki. Równolegle, masy afrykańskie uświadamiają sobie coraz wyraźniej krzywdę i wyzysk, które znosiły przez zbyt długie lata. Pragną poprawy bytu. I chociaż natura afrykańczyków jest z gruntu religijna, wielu na pewno z nich położy pożądanie poprawy warunków materialnych na pierwszym miejscu przed przywiązaniem do chrześcijaństwa". W konsekwencji powinno chrześcijaństwo poza samą dziedziną kultu ukazać te wartości własne, które mogą być pomocą w kształtowaniu nowych, szczęśliwszych państw i społeczeństw. Świadectwo tym wartościom dać mogą, zdaniem autora, właśnie ludzie świeccy. Nie dlatego, żeby misjom brakło realnej więzi z życiem tubylców, ale ogrom zadań przerasta często nawet materialne możliwości misji.

„Misje afrykańskie", pisze w dalszym ciągu dr Aujoulat, stanęły wobec konieczności wyboru, podobnie jak 50 lat temu w Europie stanął Kościół wobec problemów świata robotniczego. Jeżeli nie przebędą szczęśliwie tego ideowego zakrętu mogą stracić zaufanie grup postępowych a w następstwie i zaufanie mas. Afryka żąda syndykatów, kooperatyw, wymaga od misjonarzy, by stanęli w awangardzie sprawiedliwości społecznej. Od misji też zależy, aby ta organizująca się akcja nie ukształtowała się poza chrześcijaństwem, nie skierowała się przeciw niemu. Nowe instytucje, chociażby przedwczesne, tworzą się jednak rzeczywiście, i jest rzeczą wielkiej wagi, by nie znalazły się poza granicą chrześcijaństwa".

Zdaniem autora jedynie wciągnięcie do działalności misyjnej ludzi świeckich oraz zorganizowanie Akcji Katolickiej pośród krajowców — pozwoli ideałom chrześcijańskim przeniknąć masy i kierować ewolucją. Powyższe postulaty zostały już częściowo zrealizowane w ramach organizacji „Ad Lucem", która na terenie Kamerunu utrzymuje szereg instytucji społecznych pozostających w ścisłej łączności z miejscowymi wikariatami apostolskimi. „Ad Lucem" posiada 2 szpitale, zakład dla trędowatych, kilka ambulatoriów, seminarium nauczycielskie, fundację społeczną. W przygotowaniu znajdują się takie instytucje jak szkoły średnie ogólnokształcące w Kamerunie i w Togo oraz szkoła techniczna w Togo.

K. H.

„PSEUDO-MORALNOŚĆ PODŚWIADOMA"

Dominikanin O. Vergriete, współpracownik „La Vie Spirituelle" skomentował niektóre tezy freudyzmu w ich zastosowaniu do pracy wychowawczej i samowychowawczej. Przytaczamy jego artykuł w skróceniu.

Autor podkreśla, że pewne zdobycze psychoanalizy nie ulegają dzisiaj wątpliwości w świecie naukowym i pedagogicznym.

Aż do chwili odkryć Freuda, a nawet do tej pory dla wielu psychologów i moralistów aktywność psychiczna i świadomość stanowiły i stanowią pojęcia, pokrywające się w praktyce. Wszyscy zdają sobie na ogół sprawę z zależności elementu moralnego od psychologicznego, a nawet przyjmuje się opinię, głoszoną przez św. Tomasza, że podniecenie emocjonalne może być tak nagłe i gwałtowne, że zdolne jest spętać funkcje woli. Niemniej, kiedy mówi się o postępowaniu moralnym, przyjmuje się, że wszystkie elementy, które je determinują, pojawiają się w kręgu światła, rzucanego przez świadomość.

Odkrywając nowy wymiar aktywności psychicznej, psychoanalitycy wykazali, że kwestia wolności woli nie jest taka prosta. To, co pojawia się w świadomości, bardzo często stanowi jedynie część materiału psychicznego. W czasie swych badań nad psycho-patologią, Freud zauważył, że element świadomy zawiera niewyjaśnione luki i stanął wobec zjawisk obcych temu, co określamy jako „ja". Chcąc wykryć ich przyczynę, musiał założyć istnienie podświadomości. Co więcej, opracował metodę badawczą, która okazała się zarazem środkiem leczenia newroz. Fakty kliniczne potwierdziły jego hipotezy. O podświadomości mówiło się już i przed Freudem, ale wtedy rozumiano ją inaczej. Pojmowano ją bądź w sensie biologicznym, w sensie organicznego podłoża życia psychicznego, bądź jako zbiór elementów psychicznych, trzymanych przez „ja" w odwodzie i użytkowanych za pomocą pamięci. To ostatnie jest dla Freuda „przedświadomością", obejmującą wszystko, co w świadomości pojawiło się kiedyś i może tam w każdej chwili powrócić. Podświadomość freudowska wymyka się najzupełniej władzy i woli osobnika, posiada własny determinizm, który działa poza sferą jego świadomych wpływów.

Zawartość podświadomości freudowskiej, owo „to" („Es", jak określił Freud anarchiczną masę instyntków), to przede wszystkim instynkty stłumione. Psychoanalitycy wolą określać instynkt mianem popędu (Trieb), aby zaznaczyć jego charakter dynamiczny, bowiem instynkty reprezentują w psychice siły podstawowe, wyzwalające się w organiźmie. Według Freuda popęd odróżnia się od zewnętrznego podniecenia tym, że ma swoje źródło w samym ciele, że jego działanie jest stałe i że nie można mu się uchylić, tak, jak uchylić się można zewnętrznej przyczynie podniecenia.

Popędy instynktowne stanowią więc potężny zasób energii, a będąc związane z życiem organizmu, są niezniszczalne. Już z tego widać, że zadaniem wychowania jest skanalizowanie tych sił, aby zużytkować ich dynamizm dla dobra osobnika. Stawianie im tam bez ujścia powoduje jedynie narastanie niebezpiecznego napięcia i niejednokrotnie prowadzi do katastrofy.

Freud i psychoanalitycy wyróżnili dwie zasadnicze klasy instynktów — instynkty życia, lub instynkty seksualne, oraz instynkty śmierci, lub instynkty agresywne. Miłość i agresywność, oto dwa wielkie popędy uczuciowe ludzkości.

Freud zajmował się przede wszystkim instynktami życia, które określił ogólnym mianem popędów seksualnych, oraz właściwą im energią, którą nazwał „libido". Nacisk, jaki położył na ważność tych spraw, ściągał nań nieraz zarzuty panseksualizmu. Nie należy wszakże zapominać, że Freud doceniał również ważność innych instynktów i że z drugiej strony element seksualny obejmował dla niego zakres zjawisk znacznie szerszy niż kwestia płci. W jego ujęciu „libido" odpowiadałoby raczej Erosowi poetów i filozofów, Erosowi, wprowadzającemu ład wśród wszystkiego, co żyje. Ks. Monchanin pisał, że „libido" to znacznie więcej niż instynkt rozrodczy lub sama psychika miłości. Obejmuje ono całą istotę ludzką i nie jest tak bardzo odległe od „woli życia" Schopenhauera. Może nie jest też bez związku z tym, co Bergson rozumiał przez „élan vital".

Już od najwcześniejszego dzieciństwa przejawia się w człowieku owa wola życia i ów szeroko pojęty seksualizm. Doznania niemowlęcia są zalążkiem struktury psychicznej osobnika dorosłego, a okres od urodzenia do, mniej-więcej, szóstego roku życia decyduje o przyszłym jego zrównoważeniu lub braku zrównoważenia. Obserwacja kolejnych stadiów rozwoju człowieka, aż do momentu dojrzałości, poucza, jak bardzo giętkie i zdolne do sublimacji są instytuty życia. Nie należy zapominać, że składnik erotyczny stanowi tylko część popędu miłości, że wchodzą tu w grę jeszcze inne elementy, jak n. p. czułość. Istotny rozwój pierwiastka seksualnego w normalnym wypadku charakteryzuje się stopniowym rozszerzaniem zakresu przedmiotów miłości, od siebie samego, ku otoczeniu zewnętrznemu. Droga ta otwiera bardzo dalekie perspektywy, a najszlachetniejszy altruizm i ofiara z samego siebie nie są jej wcale obce.

Zupełnie inaczej przedstawia się rzecz, jeśli chodzi o równie prymitywne, choć znacznie mniej zbadane instynkty śmierci i destrukcji. I one przejawiają się bardzo wcześnie w dzieciństwie, a psychoanalitycy coraz bardziej skłonni są uznać je za popędy pierwotne i automatyczne, a nie tylko za składniki negatywne innych instynktów, występujące gdy tamte nie mogą zostać zaspokojone. W pewnych okresach dziecko szczególnie wyraźnie przejawia złośliwość, nienawiść i gniew, które zdają się wystarczać same sobie. Można też zauważyć u niego objawy potencjalnego sadyzmu i masochizmu.

Oczywiście instynkty seksualne i agresywne nie występują na ogół w czystej formie — raczej przeplatają się w postępowaniu człowieka. Jednakże obie te grupy popędów są sobie przeciwne, a życie psychiczne jednostki jest — w znacznej mierze — nieustanną walką między nimi. To samo powiedzieć można o życiu ludzkich zbiorowisk. Przypisywanie wojnom jedynie ekonomicznych i ideologicznych przyczyn byłoby lekceważeniem podziemnego działania instynktów wojowniczych.

Popędy agresywne, już i tak szkodliwe z samej natury, przedstawiają to jeszcze niebezpieczeństwo, że nie dają się sublimować. Można wprawdzie skierować agresywność ku walce z trudnościami życiowymi, a jej dynamizm wyzyskać w dążeniu do dobrych celów, najczęściej jednak popędy śmierci nie dają sobą kierować, a w wypadkach urazów i newroz rola ich jest znacznie większa niż rola popędów seksualnych.

Aby w pełni zrozumieć znaczenie freudowskiej podświadomości, trzeba teraz rozwinąć sprawę stłumień. Freud wyjaśnia mechanizm tego zjawiska obrazem salonu i przedpokoju. W przedpokoju tłoczy się masa instynktów, które pragną przeniknąć do salonu, gdzie znajduje się świadomość. Jednakże dostępu tam broni strażnik, przepuszczający tylko te dążenia, które uzna za godne, i odpychający inne. Władzę psychiczną spełniającą tu funkcję żandarma Freud ochrzcił mianem „ponad-ja" (über ich). Ten właśnie czynnik jest „fabrykantem podświadomości" i sam zajmuje w niej poważne miejsce. Stanowi on rodzaj moralnego wędzidła, które formowało się w dzieciństwie, zanim jeszcze pojawiła się moralna świadomość. Kształtował się pod wpływem zakazów, powściągających swobodę ekspansji instynktów dziecka, zakazów pochodzących od rodziców i społeczeństwa, zakazów narzucanych bez dyskusji, samym autorytetem. Dziecko, poddając się tym, swego rodzaju imperatywom kategorycznym, powierza się pewnej automatycznej rutynie. Jeżeli rozwój jest normalny, „ponad-ja" zanika stopniowo, w miarę narastania moralnej świadomości, a jego działanie automatyczne ustępuje miejsca działaniu rozsądnemu. Normalny człowiek dorosły powinien być wolny od „ponad-ja". W rzeczywistości jednak rzadko się zdarza, aby ten czynnik zniknął bez śladu. „Ponad-ja" przechowuje się w podświadomości dorosłego jako pasożytniczy system moralności infantylnej, formalistycznej i ślepej. Działa on obok moralności świadomej, stanowiąc podświadomą pseudo-moralność, bowiem to, co było moralne w dzieciństwie, nie jest nim wówczas, gdy człowiek robi użytek z wolnego i rozsądnego wyboru.

Gdyby ów „żandarm" unicestwiał popędy tłumiąc je, kwestia byłaby rozwiązana. Ale instynkty stłumione nie giną, ich dynamizm pozostaje nietknięty; wszelkimi sposobami szukają sobie ujścia. Nie mogąc dotrzeć do świadomości drogą prostą, prezentuje się jej w rozmaitych przebraniach, podszywają się pod dążenia i ideały uznane za słuszne, a nawet szczytne. Ileż agresywnych i okrutnych popędów znajduje sobie ujście w fanatyzmach wszelkiego rodzaju — estetycznym, politycznym, filozoficznym lub religijnym. Człowiek nie wie nawet jakie siły dochodzą do głosu w jego poczynaniach i nie wie też, że jego pełna autonomia wewnętrzna staje się fikcją. Powstaje cały kompleks podświadomej motywacji aktów moralnych, który fałszuje ich rzeczywiste znaczenie. W pewnym momencie wszakże człowiek zdaje sobie sprawę, że jakieś tajemnicze przeszkody krępują i wypaczają jego działanie. Powstaje niejasne poczucie winy, prowadzące nieraz do stanów chorobliwych.

Tymczasem „ponad-ja" nie poprzestaje na dławieniu niektórych popędów i na zmuszaniu ich do manifestowania się incognito. W swej gorliwości rzuca się także na wartości rzetelne, jeśli wydaje mu się, że mają one jakieś podobieństwo do instynktów stłumionych. Prowadzi to bardzo często do zupełnego zachwiania moralnej orientacji. Zdarza się np., że stłumienie popędu płciowego odbija się na zdolności kochania, powodując oziębłość i strach przed realiami w życiu małżeńskim, a z drugiej strony pobłażanie sobie w zaspokajaniu potrzeb tego rzędu sposobami niemoralnymi.

Granica między zdrowiem psychicznym a patologią jest niezwykle płynna. Stan równowagi może tu być zachwiany w każdej chwili. Najczęściej zaburzenia zlokalizowane są w pewnych strefach struktury psychicznej osobnika. Jeden i ten sam człowiek pod pewnymi względami jest zupełnie normalny, podczas gdy w innych dziedzinach nie rządzi sobą i ulega przemocy swego „ponad-ja". Wystarczy aby jakiś stłumiony instynkt ocknął się pod wpływem danych okoliczności, a „ponad-ja" wkracza automatycznie i wywołuje konflikt, który odbija się na postępowaniu, fałszując jego intencje.

Znaczna większość ludzi przejawia pewien brak równowagi psychicznej, nie należąc bynajmniej do klasy wypadków patologicznych. Zupełne zdrowie psychiczne jest czymś bardzo rzadkim.

Osiągnięcia psychoanalityków, których metody pomagają usuwać kompleksy i przywracać jednostce pełną autonomię wewnętrzną, powinny zwrócić na siebie baczną uwagę spowiedników. Ci ostatni często przyczyniają się swymi surowymi dyrektywami do wzmocnienia tyranicznego „ponad-ja" i do wzmożenia zaburzeń, wobec których penitent jest bezradny. Należy pamiętać, że pełny rozwój duchowy możliwy jest wówczas dopiero, gdy człowiek wolny jest od podświadomej motywacji i od kompleksów, powstałych na tle stłumień.

„La pseudo-morale inconsciente" P. V. Vergriete O. P.
(La Vie Spirituelle 15. XI. 49 Supplément)
W. S.

„CZY UMIEMY JESZCZE BUDOWAĆ KOŚCIOŁY?"

„...Ukończono właśnie w Paryżu wielki kościół w stylu rzekomo bizantyjskim. Pocóż nam jeszcze jedna kopia niedoskonała martwej przeszłości? — Takie pytanie stawia architekt, Jacqueline Albert-Lambert na łamach „Témoignage Chrétien" (z 24. II. i 3. III. 1950) — „Czas naśladownictw i pastiszów przeminął. O g r o m kościoła także przestaje być celem — jakże mógłby rywalizować z drapaczem chmur albo transatlantykiem? Nie będziemy już także oglądać wnętrz kościelnych wykładanych płytami onyksu i rzadkich marmurów, materiałów rujnująco kosztownych. Widzieliśmy już nowozbudowane kościoły nieśmiało oddalające się od form konwencjonalnych i użyczające miejsca pięknemu drzewu i surowemu betonowi. Ale trzeba w tym kierunku pójść dalej, o wiele jeszcze dalej. Dlaczego kościół nie mógłby być ogrzany — i to bez wysiłku finansowego przekraczającego środki większości parafii? Dlaczego jest źle oświetlony, to znaczy: zanadto albo za mało? Dlaczego sprawa wietrzenia właśnie tylko przy budowie kościołów zdaje się nigdy nie wchodzić w rachubę? Dlaczego — poza kaplicami klasztornymi — nie widzimy nigdy w kościołach gruntownych „porządków" i nawet nie wydają się one możliwe? Ubiegamy się o elektroluksy dla mieszkań, czemu nie dla kościołów? Czemu nie widzimy w lecie naw kościelnych obmywanych prądem wody i suszonych prędko dzięki umiejętnie obmyślonemu przewiewowi i wielkim, wygodnym wrotom? Dodajmy do tego

źle zaprojektowane zakrystie, pozbawione z reguły wszelkich możliwych udogodnień, fatalny dostęp do kościoła (wejścia i wyjścia), brak takich urządzeń, jak przechowalnia rowerów, wózków dziecięcych, szatnia — jak to wszystko obciąża obarczony już tak bardzo pracą zbyt nieliczny kler parafialny.

„Jeśli zaś chodzi o wiernych, o chrześcijan naszych braci, wystarczy przyjrzeć im się na mszy niedzielnej w większości naszych parafii: zsiniałe nosy i zdrętwiałe nogi, pozapinani na wszystkie guziki, przysuwający do samych oczu mszalik źle oświetlony, wychylający się z za filarów, wspinający się na krzesła, by zobaczyć ołtarz, usiłujący poprzez chrypienie głośnika wysłuchać słów pasterza..."

Wzór szczęśliwego rozwiązania technicznych trudności budownictwa kościelnego, a także zaczątek prawdziwie nowoczesnego kościelnego stylu plastycznego widzi autorka cytowanego artykułu — zgodnie zresztą z szeregiem innych specjalistów francuskich — w nowoczesnym budownictwie Szwajcarii.

„...(La Suisse Alémanique) jest to jedyne miejsce w Europie, gdzie można w obecnej chwili zobaczyć kościoły n o w o c z e s n e — to znaczy śmiało i ściśle harmonizujące z naszą epoką".

W ciągu ostatnich piętnastu lat wystawiono ich w tym rejonie Szwajcarii dwadzieścia pięć, a twórcy ich, to „wielcy architekci, mający — sądząc po ich pracy — wiarę".

„Wspólny rys tych kościołów, czy to miejskich czy wiejskich, górskich czy równinnych, to, że wszystkie otwierają wiernym przystań swego obejścia, swego „gruntu parafialnego". Często nie jest on rozległy, ale jest, i to ma ogromne znaczenie. Jest więc sensowny dostęp do kościoła. Ogród i jego rozplanowanie, trawniki i ich schludność, często taras, grzędy kwiatów i krzewy, dobór drzew, wszystko to ujmuje za serce. Czuje się, że nic tu nie zaniedbano, o wszystkim pomyślano. Wszystko to otacza nawet najskromniejszy kościółek atmosferą piękna, życzliwości, poszanowania która stanowi tak pożądany, a rzadko osiągany etap przejściowy między codziennym życiem a modlitwą.

„Szwajcarzy, jako miłośnicy ładu, wszędzie gdzie to było możliwe uzupełnili zabudowę terenu parafialnego przez plebanię dobrze obmyśloną oraz dom parafialny, jak również pozostawili wolny teren w ogrodzie na potrzeby przyszłości".

„Co do kościołów, należałoby je opisać każdy z osobna, z ich rysami odrębnymi i własnym obliczem. Zmuszona mówić o wszystkich razem, mogę popróbować zaledwie nasunąć wyobrażenie o ich wdzięku i tym poczuciu dopełnienia, jakim nas obdarzają. Niekiedy z kamienia ciosowego, najczęściej z betonu, wznoszą się proste i czyste. Nie wszystkie są ozdobione witrażami, niekiedy brakło funduszów, wszystkie bez wyjątku wykorzystują zato wartość dekoracyjną srebrzyście lśniących nowych organów. (Wyczuwa się odrazu ważność muzyki i śpiewu w tym rejonie Szwajcarii, obfitującym w doskonałych śpiewaków i muzyków urodzonych). Posadzki wszędzie bardzo starannie dobrane, piękne dekoracyjne płyty, lub nieskazitelne posadzki z pięknego drzewa,

chodniki z mat lub linoleum, wszystko utrzymywane w czystości idealnej, froterowane elektrycznie. Konfesjonały prawie nikną w murach, nie przecinając ich skromnej, ale harmonijnej perspektywy. Statuy nieliczne, ale dobrze wybrane, mniej jeszcze ornamentów. Niema krzeseł, tylko lśniące ławki, z klęcznikami podnoszonymi na czas sprzątania. Nawy nie wysokie, ale bardzo proporcjonalne. Opalanie i przewietrzanie idealne. Szatnie... Zakrystie bez zarzutu, racjonalne, łatwe do utrzymania. Parafianom w kościele nie przeszkadza ani chłód, ani brak światła, ani akustyka. Otrzymują tu praktyczną lekcję powściągliwej, w dobrym gatunku estetyki. I wydaje mi się, że ogół ich władz umysłowych, wyobraźnia i uczucia mogą zwrócić się swobodnie ku centrum tego wszystkiego — ku Bogu pod zasłoną eucharystyczną. A warto podkreślić, że ta część Szwajcarii pozostała żarliwie katolicka — co tłumaczy ten niezwykły wysiłek w kierunku zupełnie nowej koncepcji parafialnego kościoła.

„Plebania jest tak pomyślana, żeby zaoszczędzić proboszczowi wszelkich kłopotów materialnych niekoniecznych. Jest tu — bez luksusu — wszystko co potrzeba. Sala parafialna, zaopatrzona w ruchome przepierzenia, pozwala raz mieć obszerne pomieszczenie na zebrania — z kabiną projekcyjną w większych miastach; raz znów trzy klasy na katechizm.

„Znajdą się oczywiście tacy, którzy powiedzą, że św. Jan Bosco dokonał zdumiewającego dzieła rozpocząwszy pracę w budzie na niczyim ugorze i żył długie lata, wciąż zmieniając siedzibę i wszędzie prowadząc za sobą swoją hałastrę niemytych urwisów... Wiem... Ale czegoż by nie dokonał mając odpowiednie pomieszczenia? I oszczędziłoby mu to dziesięć lat życia. A o dziesięć lat dłuższe życie Jana Bosco byłoby nam diablo użyteczne — nie sądzicie?

„Wielkie wieki dlatego były „wielkie", że stworzyły każdy własny styl, zdecydowanie nie chcąc kopiować poprzednich".

Kto w Szwajcarii przykłada rękę do stworzenia tego właśnie nowego stylu: Carl Moser, twórca św. Antoniego w Bazylei, Fritz Metzger, twórca kościołów w Lucernie, Oberuzwill, w Zurichu, Otto Dreyer i paru innych.

„Nie śmiem spodziewać się, że kogokolwiek przekonałam — kończy autorka artykułu — nieświetne fotografie, pozbawione barwy, światła, życia odtwarzają w sposób bardzo skąpy i niewdzięczny to, co jest w rzeczywistości radością, harmonią, pięknem i — nade wszystko — wzniesieniem człowieka ku miłości Boga".

Jasne, proste, bardzo „nowoczesne" ale bez ekstrawagancji sylwetki nowych kościołów szwajcarskich powinny by jak najprędzej spopularyzować się i w Polsce — choćby za pośrednictwem francuskiego wydawnictwa „Art Sacré", o którym pisaliśmy świeżo w „Znaku".

B. L.

DRAMAT PRZEZNACZENIA LUDZKIEGO W TEATRZE WSPÓŁCZESNYM

Louis Barjon na łamach „Études“ (I, 1949) rozwinął powyższy temat posługując się materiałem literackim francuskim. Zamieszczamy jego studium w nieznacznym skróceniu. (Jako materiał porównawczy przypominamy artykuł Z. Nosalewskiej o Claudelu w numerze 21 „Znaku“).

„Cała nasza literatura dnia dzisiejszego świadczy o bardzo wybitnym nawrocie umysłów do zainteresowań metafizycznych. Jest to fakt niezaprzeczony. Przy czym jedni obruszają się na zbędne i niebezpieczne, ich zdaniem, przeciążenie sztuki intelektualizmem; inni, przeciwnie, cieszą się z tego pogłębienia myśli u naszych pisarzy, widząc w tym nawrót sztuki do istotnego jej posłannictwa i prawdziwej wielkości.

Teatr jest dziedziną, w której zjawisko powyższe występuje najwyraziściej. By to stwierdzić, wystarczy zajrzeć na chybił trafił do dzieł wielkich współczesnych dramaturgów francuskich.

Oto umierający młody Cebes zwraca do zwycięskiego brata, Złotej Głowy, te patetyczne zaklęcia:

„Daj mi światła, daj światła, daj światła, bo chcę widzieć. — Daj mi powietrza, bo się duszę. — Daj mi pić, bo nie chcę tej wody, którą mi ofiarowują. Daj mi wody do picia, bo pożera mnie pragnienie“. — (Claudel: Złota Głowa).

Tu znów Caligula wyraża swoją gorzką i dumną rozpacz w obliczu śmierci:

„Nic na tym świecie, ani na tamtym, co by było na moją miarę.“ (Camus — Caligula).

Słyszymy Antygonę, oznajmiającą Kreonowi:

„Chcę wszystkiego, natychmiast — i żeby to było wszystko, inaczej odmawiam.“ (Anouilh — Antygona).

Przytoczymy wreszcie, z ostatniego aktu „Much“ Sartre'a, to harde zapewnienie Orestesa:

„Ale cóż mi to: jestem wolny. Poza trwogą i poza wspomnieniami. Wolny. I w zgodzie ze sobą.“

Ważmy te głosy. Różnią się między sobą w skali od błagania do stanowczych żądań, od rozpaczy, do triumfu. Ale pewna wspólna postawa przebija przez różnorodność formuł. Czy im się to udaje czy nie, te istoty ludzkie pragną żyć. Pragną tego z namiętną intensywnością. Wszyscy bohaterowie tego teatru — od starucha trawionego pierwotną i niemal zwierzęcą żądzą życia, którego nam przedstawia Salacrou w „Archipelagu Lenoir“, aż do postaci Anouilha, rozkochanych w czystości i absolucie — mają do rozstrzygnięcia jedno właściwie pytanie: jaki jest sens, cel, uzasadnienie e g z y s t e n c j i, tego faktu pierwszego, nieodpartego? Tej stawki, skupiającej w poczuciu każdego to wszystko, bez podziału, co ma i czym jest? Cała reszta jest tutaj sprawą drugorzędną i mało interesującą. Nasza scena współczesna nie ma właściwie innej problematyki poza problematyką „doli człowieczej“. Ludz-

kiego „być albo nie być". To, co w „Hamlecie" przewinęło się tylko, niejako nawiasowo, stanowi substancję samą wszystkich dzisiejszych dramatów.

Oto, co dostatecznie podkreśla rozpiętości między dzisiejszą a dawną dramaturgią. Prócz innych różnic, ani śladu tutaj tego konkretu historycznego, zalecanego przez teoretyków romantyzmu. Miejsce i czas akcji mają minimalne znaczenie. Właściwie rozgrywa się ona wszędzie i nigdzie. Z drugiej strony oddaliliśmy się także bardzo od tych ram przede wszystkim psychologicznych i moralnych, w których zamykała się — choć nie wyłącznie — nasza tragedia klasyczna XVII wieku. Analiza postępowania ludzkiego ma dla naszych pisarzy mniejsze znaczenie, niż jego kierunek i cel. Już nie „jak", ale przede wszystkim „dlaczego" istot i rzeczy budzi ich zainteresowanie. A jeśli w sztukach współczesnych nie znajdujemy tych „przełomów", zrodzonych właściwie z okoliczności wyjątkowych, które umiał zadzierzgiwać Racine, czy nie wynika to z faktu, że przełom, kryzys trwa tu nieustannie? Jest sprawą codzienną, sprawą każdej chwili. Zlewa się z życiem samym. Prawdziwym dramatem jest: być na ziemi.

Jedyną w rzeczy samej trwogą, która nie opuszcza bohaterów naszej sceny, którą dźwigają i przeżuwają nieustannie, jest fakt, że się urodzili — dla jakiej doli? Dla jakiej przygody? W obliczu tego groźnego pytania każdy stara się zająć jakąś pozycję, jakoś określić się. Nie w sposób spekulatywny, teoretyczny, ale przez poruszenie całej istoty, przez swobodny akt życiowy. Żyjemy, nie zapominajmy o tym, w epoce literatury czynu, gdy pióro przestało być w ręku pisarza narzędziem introspekcji i analizy, a stało się bronią, a także dłutem, zdolnym odnawiać kształty człowiecze. Autorom nowoczesnym nie wystarcza już sprawdzać i ukazywać w swoich postaciach prawa funkcjonowania mechanizmów wewnętrznych niejako z góry ustalone; ich bohaterowie ruszają swobodnie na odkrycia, na szerokie wody nieprzewidzianych przypadków życiowych. Ich rzeczą jest wykorzystać własne istnienie, odpowiedzieć jak potrafią najlepiej na postawione sobie pytanie, przewinąć się pomyślnie pośród życiowego ścisku i odnaleźć w nim właściwą sobie rolę.

Nie wszystkim uda się to w jednakowym stopniu. Jednym przypadnie oświecenie Boże, dzięki któremu Anne Vercors („Zwiastowanie" Claudela) ujrzał jedyną drogę zbawienia:

„Jaka jest cena świata wobec życia? A cena życia jaka jest, jeśli nie ta, że można posłużyć się nim i oddać je?"

„I pocóż się dręczyć, skoro prostą rzeczą jest słuchać i skoro ład istnieje?"

Inni rozpaczają i buntują się, w przeświadczeniu, że egzystencja jest najbardziej gorzkim z kłamstw. Ci wołają, wraz z Martą z „Nieporozumienia" Camusa:

„Okradziono nas, mówię wam. Na cóż ten wielki apel istnienia, ten alarm dla dusz? Pocóż krzykiem przyzywać morze, albo miłość? To warte śmiechu."

Inni wreszcie, na pół drogi między sukcesem a porażką, mogą przynajmniej oddać sobie to świadectwo, które u schyłku straszliwego dnia wybiega na wargi głównego bohatera „Nocy gniewu" (Salacrou): „W zamęcie takich czasów byliśmy w stanie żyć zgodnie z honorem."

Tego rodzaju teksty precyzują właściwą naturę współczesnego t r a g i z m u. Nie polega on, okazuje się, na wydarzeniach, perypetiach, okolicznościach, ale na korzeniu samym, albo — jak mówi Claudel — „na samym tętnie istnienia". Stąd jego intensywność, której napróżno szukalibyśmy w tym stopniu gdzie indziej.

Z jednej strony ten świat konkretny, cielesny, z którego człowiek wywodzi się, którego wszystkie przypadłości zginają mu barki, ale który też stanowi o solidarności jego z wszystkimi braćmi.

Z drugiej ten wszechświat lepszy, w którym — poza więzami ziemskimi — człowiek przeczuwa możliwość absolutnego rozkwitu, i do którego dąży, nawiedzany wizją „szczęśliwości bogów".

Oto ów rozdźwięk, najbardziej brzemienny w następstwa dla człowieka, schwytanego, niby ów rycerz z „Ondyny" Giraudoux: „pomiędzy całą swoją naturę, a całe swoje przeznaczenie, niby szczur".

Pierwiastek duchowy i pierwiastek cielesny zredukowane do stanu czystego m a j ą o b a r a c j ę b y t u k a ż d y w e w ł a s n y m p o r z ą d k u, ale t y l k o we własnym porządku, ciasno zresztą bardzo określonym. Dramat tkwi tu w niemożliwości rozwiązania konfliktu własnymi siłami człowieka. Bez interwencji potęgi transcendentnej w stosunku do naszej niepojętej tajemnicy.

I oto za jednym zamachem znajdujemy się w obliczu bogów. Nie możemy się z nimi rozminąć w tym punkcie krzyżowym, gdzie zakwestionowana jest sama wartość bytu, bez względu na to, czy w grę wchodzi poddanie się im, czy ich strącenie; czy chodzi, jak u Claudela, by otwierając się na łaskę otrzymać z góry moc niedostępną naszemu ubóstwu, czy przeciwnie, jak u Sartre'a, by zbuntować się przeciwko doli, by rozproszyć raz wreszcie nasze „opętanie tamtym światem" i wznieść się o własnych siłach, choćby nawet przez zbrodnię, ponad nieznośne ograniczenia natury.

Na tym planie dialog tragiczny osiąga całą swą pełnię i potęgę. Jest to prawdziwie walka z aniołem, spór z bóstwami.

Jakże się dziwić wobec tego nawrotowi, tak wyraźnie zaznaczającemu się dziś u nas, do antycznej tragedii greckiej? I to nie do Eurypidesa — ulubionego wzoru Racine'a, i u którego trwoga metafizyczna i religijna pierwszych wieków ustępuje już kroku psychologii — ale właśnie do tragedii wielkiej epoki: do Sofoklesa a zwłaszcza Ajschylosa.

Odnaleziono dziś, poprzez dwadzieścia wieków historii, tę wielką żyłę tragizmu, czerpiącą z tajemnicy samej przeznaczeń ludzkich. Otwórzmy na nowo „Persów", „Prometeusza skowanego", „Oresteję", „Edypa króla" „Trachinki" czy „Filokteta" — wszędzie ten dialog zasadniczy między dwoma królestwami, w których człowiekowi przypadł jego dział. Z jednej strony ziemia, gdzie wymierzono nam miejsce między innymi zwierzę-

tami, z drugiej ta siedziba wiecznie szczęśliwych, ku której ośmiela się wznosić ludzka odwaga.

U Ajschylosa i u Sofoklesa cała struktura tragedii kształtuje się w rzeczy samej wokół tych dwóch biegunów: świata chóru i świata sceny przeciwstawionych sobie dla uroczystej rozprawy, i których przeplatane repliki wyrażają w podwójnym rytmie całość ludzkiej tajemnicy.

Sądzę, że nie podobna uwypuklić w pełni natury i zasięgu rozprawy, która wznawia się dziś na naszej scenie, bez oświetlenia należytego naprzód tych dwóch antycznych protagonistów: chóru, gdzie głucho brzmi skarga cierpiącej ludzkości; sceny, skąd wznosi się, ponad czynami wspaniałymi legendy, wizja pocieszająca doli nadczłowieczej. Przyjrzyjmy się tym dwom skrzydłom dyptyku, na którym tragedia grecka ukazuje nam czcicieli Dionizosa przeciwstawionych wyznawcom Apollina.

Z jednej strony chór: Menad rozczochranych, obrośniętych satyrów; męty winne, którymi smarują twarze, skóry lamparcie na ich ramionach, winorośl na ich czołach — wszystko to oznaki ich przynależności ziemskiej; tej ziemi soczystej i tłustej, z której ulepione są ich ciała. Oto wcielenie ludzkości przeciętnej, uginającej się pod ciężarem nieznanego przeznaczenia, niezdolnej inaczej jak w pijaństwie zapominać o twardych koniecznościach. To upojenie nie jest jednak szaleństwem. W ich okrzykach powraca „głęboki głos natury głoszący mądrość", tę mądrość dobroduszną i cielesną, stworzoną na miarę zwykłych śmiertelników. Do Dionizosa wznoszą swę pieśni. Najmłodszego z bogów, czułego na słabości śmiertelnych. — Sama obecność jego to balsam dla frenetycznych czcicieli. Czyż nie przynosi im pewnego rodzaju uzasadnienia nędznej doli, lekarstwa na ten kompleks niższości, jaki odczuwa człowiek z tego padołu porównując się z nieśmiertelnymi, odwetu za tę pogardę, którą — jak podejrzewa — jest przez nich darzony? Dionizos to bóg, który pozwala się uwieść, skompromitować; który, ulegając słodyczom ziemskich widnokręgów, przychodzi zamieszkać z nami. Najbardziej może wzruszająca z postaci mitologicznych i w której nie jest nam wzbronione widzieć mroczne i grube jeszcze przeczucie tej immanencji boskiej, którą Objawienie przedstawi niedługo już w czystym świetle.

Świat sceny jest, przeciwnie, królestwem Apollina. Ten podoba sobie „w miejscach wyniosłych, w stromych szczytach górskich". Ojciec sztuk pogodnych i przewodnik Muz, woli chłodne i nieskazitelne tony liry od zmąconych dźwięków piszczałki. Domaga się posuniętego do doskonałości poczucia miary. On nie zstępuje ku śmiertelnym — ale ich wzywa ku sobie.Bóg transcendentny, niedostępny, pociąga jednak serca w sposób niezwyciężony. I najdumniejsi z pośród śmiertelników odpowiedzą na jego wezwanie. Świat sceny jest nie czym innym jak zbiorowiskiem tych herosów, tytanów i półbogów — czy na imię im: Prometeusz, Orestes czy Edyp — którzy, podlegli w wielkiej mierze zwierzęcości, spokrewniającej ich z członkami chóru — niemniej powzięli ambicję, by dążyć do owego Olimpu, chronionego piorunami, gdzie przyzywa ich pokusa nieśmiertelności. Nie gorząc się na swoją ziemską dolę, jedni próbują ugiąć bogów

albo pozyskać ich prośbami czy wielkimi czynami, inni ważą się na gwałt szaleńczy, taranem swojego buntu waląc w zawarte wrota.

Odczytajmy u Ajschylosa — tu lamenty chóru, wyraziciela gorzkiej świadomości doli człowieczej, w odpowiedzi na harde wezwanie tytana, zapraszające ułomną ludzkość, aby z nim razem ważyła się na wzniosłe podboje; tu znów okrzyk przedśmiertny bohatera i w odpowiedzi zaklęcia chórzystów, przypominających ludziom korną konieczność nie zapierania się samych siebie i poprzestania, skoro nie mogą się zrównać z bogami, na wydobyciu z niewdzięcznego surowca, jaki jest im dany, takiego kształtu, który nie przyprawi ich o rumieniec. Czyż w sercu samym tego sporu bez wyjścia nie odnajdziemy echa walki wewnętrznej nieustannie rozdzierającej ludzkie dusze?

Wróćmy do naszych autorów współczesnych.

Nie chodzi już o Dionizosa i Apollina, nazwy zmieniły się. Ale i tu, jak tam, dwie rodziny duchowe przeciwstawiają się sobie, z których pierwsza, wzorem chóru greckiego, objawia ostre, wyłączne upodobanie do wartości ludzkich i cielesnych, druga — wzorem herosów — stwierdza potrzebę i wymaganie wyjścia poza ziemię i sięgnięcia do absolutu.

Bez względu na to, jaki temat wybrał pisarz — czy to dramat miłosny z konfliktem mężczyzny i kobiety, czy dramat historyczny — wszędzie problem będzie ten sam. O ile go rozpatrzymy w oświetleniu metafizycznym, którego domaga się współczesna literatura.

Między mężczyzną a kobietą ostro zarysowuje się rozdźwięk w temperamentach i w przystosowaniu do życia. Otóż pod tym dysonansem wstępnym, który otwiera boleśnie misterium miłości — jakże nie wykryć zasadniczej niezdolności jednostki do zrealizowania w sobie samej i o własnych siłach całej prawdy istoty ludzkiej? A ów szaleńczy poryw, który rzuca ku sobie tych dwoje obcych, niszczycielski i tkliwy, czy nie kryje w sobie nadziei, jaką każde z nich żywi: znalezienia w tym związku nierozdzielnym, jaki miłość zdaje się obiecywać, lekarstwa na własną swoją niezupełność, na brak utraconej jedności. Claudel nie co innego głosi w prologu „Atłasowego trzewika“. A Giraudoux wtóruje mu, gdy z tą lekką żartobliwością, która u niego często jest szatą mądrości, każe mówić Aniołowi w „Sodomie i Gomorze“:

„Ależ zrozum, Lia: nie było nigdy dwojga stworzeń. Zawsze i od początku była para... Bóg nie stworzył mężczyzny i kobiety kolejno. Stworzył ciała bliźniacze i zrośnięte cielesnymi węzłami — które przeciął później, w przystępie zaufania do ludzi, tego samego dnia kiedy stworzył tkliwość. A w ów dzień, gdy stworzył harmonię, ukształtował odmienność tych ciał dotąd identycznych oraz ich zgodność“.

Ktokolwiek przyjmie podobny punkt widzenia, przestanie widzieć w dramacie miłości temat odległy od innych dramatów ludzkich, które na planie życia społecznego i historycznego ukazuje nam scena dzisiejsza.

Oto te konflikty: z jednej strony ci, którzy świadczą duchowi, z drugiej ci, którzy wierzą tylko w ziemię. Charakter starcia zależy oczywiście od pozycji religijnej i filozoficznej pisarza.

Jeden ukaże nam konflikt chrześcijan i niewiernych: to Claudel. Inny przeciwstawi idealistów realistom. Posłuchajmy u Anouilh'a rozprawy Antygony z Kreonem. Ona, posłuszna wezwaniu absolutu, odpowiedziała „nie" raz na zawsze wszystkiemu, co wydaje się jej nikczemne. On odpowiedział „tak" na wymagania życia i władania królestwem — zanim jeszcze zdążył postawić sobie pytanie „czy pewnego dnia nie zapłaci zbyt drogo; i czy potem będzie mógł jeszcze pozostać człowiekiem". Tu znów świat snu i poezji mierzy się ze światem najbardziej przyziemnego utylitaryzmu (Giraudoux — Intermezzo).

U Camus'a perspektywa zmienia się raz jeszcze i ton znów nabiera powagi. W obliczu tego, co ukazuje mu się jako absurd egzystencji, dwie reakcje, dwie postawy. Buntownicza, zdobywająca się na gest zdolny rozsadzić wiązania świata; zrezygnowana — postawa tych, którzy, czy to przez małoduszność, czy to przez wyniosły stoicyzm, przystosowują się, najmniej źle jak mogą, do pręgierza, na którym czują się rozpięci. I tak Caligula, obarczający się „królestwem, gdzie włada niepodobieństwo", chce „zmienić porządek rzeczy", podczas gdy Caesonia usiłuje kazać mu zapomnieć o udrękach — w śnie i w miłości.

Wreszcie w „Brudnych rękach" Sartre'a mamy starcie dwóch rewolucjonistów, z których jeden, Hugo, żądny absolutu, wierniejszy jest „mistyce" niż polityce partii i poświęca ludzi zasadom; drugi, Hoederer, go tów do korzystnych układów, wyznaje, że kocha ludzi „za to, czym są. Z ich wszystkimi świństwami i wadami".

Chodziło nam tylko o postawienie problemu. Ale już z tego pobieżnego przeglądu wynikają dwie prawdy. Jedna to pokrewieństwo perspektyw, jakie mimo rozbieżności, często głębokiej w hierarchizacji walorów ludzkich, znajdujemy we wszystkich tych dramatach. Przez chrześcijaństwo Claudela, czy fantastykę Giraudaux, filozofię Camus'a, dialektykę Anouilh'a, jak i przez pewny siebie ateizm Sartre'a — wszędzie przebija świadomość niezdolności naturalnej człowieka do **podołania wszystkiemu o własnych siłach** i do realizacji swego przeznaczenia. Temat ten, wzbogacony , jak widzieliśmy, o mniej lub więcej nasycone rezonanse, w zasadniczym swoim sformułowaniu u wszystkich jest jednakowy. I to spostrzeżenie ma niemałą wagę. Podkreśla charakter zbiorowy, jaki — na wzór społeczności — przybiera literatura naszych czasów. Wiąże nas ze wszystkimi braćmi solidarnością tych namiętnych poszukiwań, którym pewność chrześcijańskiej nadziei i wiary nie odbiera w naszych oczach charakteru tragicznego.

Druga prawda: jak pożądanym zjawiskiem są w naszych czasach tego rodzaju spotkania umysłowe wokół podstawowych problemów. Groza kryzysu, jaki świat przeżywa, i zakwestionowanie ustalonych wartości, które jest jej nieuniknionym skutkiem — tłumaczą dostatecznie wzmożenie się, zwłaszcza u klerków, tej trwogi wobec życia, którą tak silnie podkreślają filozofowie egzystencjaliści. Ale przede wszystkim ów zamęt duchowy budzi w naszych pisarzach coś więcej niż potrzebę refleksji ,bo wolę konstruktywną, skierowaną ku zakładaniu podstaw pewnych przyszłego świata.

Od czasu, kiedy to Péguy — odzyskawszy prawdziwe pojęcie Wcielenia — głosił nam pojednanie duchowości z cielesnością:

„Car le surnaturel est lui-même charnel" — „Bo i Nadprzyrodzaność sama jest cielesna" — z różnych stron zarysowuje się wysiłek w kierunku odbudowania pełnego człowieka, z ciałem i duszą w nowej równowadze wokół centrum osobowości.

Powszechna jest potrzeba tej trudnej jedności, dręcząca tych, którzy kiedyś chcieliby powiedzieć — ale tym razem bez kłamstwa i pychy Sartrowskiego bohatera: „Jestem wolny. I w zgodzie ze sobą".

Czy problematyka dzisiejszej naszej dramaturgii nie stanowi dowodu nieodpartego takiej właśnie potrzeby?"

Do powyższych rozważań Barjon'a można by dodać jeszcze refleksję, że nie tylko klasyczna tragedia grecka, ale i teatr romantyczny wykazują znaczne pokrewieństwo problematyki z dzisiejszą dramaturgią „ludzkiego przeznaczenia". A Caligula Camus'a jest — w innej szacie — rodzonym bratem Lorenzaccia Musset'a. *m.*

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH DO REDAKCJI:

Batowski H. — Podręcznik języka czeskiego
Wyd. Książnica-Atlas Wrocław—Warszawa 1950 r.

Kowalski Jerzy — Rozwój cywilizacji greckiej
Wyd. Książnica-Atlas Wrocław—Warszawa 1950 r.

Lehr-Spławiński T. — Gramatyka języka czeskiego
Wyd. Książnica-Atlas Wrocław—Warszawa 1950 r.

Nanke—Piotrowicz—Semkowicz — Mały atlas historyczny
Wyd. Książnica-Atlas Wrocław—Warszawa 1950 r.

Reymont — Fermenty
Wyd. Gebethner i Wolff. Kraków 1950 r.

TREŚĆ ZESZYTU:

	Str.
KOŚCIÓŁ JEST ZA POKOJEM	185
ANTONI GOŁUBIEW: TYSIĄCLECIE	187
O. JAN WIERUSZ KOWALSKI: ROMANO GUARDINI	194
X. WINCENTY GRANAT: NATURA A ŁASKA	207
STEFANIA SKWARCZYŃSKA: „LITERATURA KATOLICKA" JAKO TERMIN W NAUCE O LITERATURZE	222
ROMANO GUARDINI: SYN CZŁOWIECZY	234

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Z dziejów Mszy św.	240
Karl Barth	248
Ad Lucem	250
Pseudo-moralność podświadoma	251
Czy umiemy jeszcze budować Kościoły?	255
Dramat przeznaczenia ludzkiego w teatrze współczesnym	258
Spis książek nadesłanych	264

DO CZYTELNIKÓW

Tylko prenumerata gwarantuje regularny odbiór pisma i zapewnia mu podstawy egzystencji.

Apelujemy do wszystkich czytelników aby zostali prenumeratorami „Znaku".

Redakcja


IN HOC
SIGNO
VINCES